







GESCHICHTE

UNSERER

ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE.

ENTWICKLUNGSGESCHICHTE

UNSERER

SPEKULATIVEN, SOWOHL PHILOSOPHISCHEN ALS RELIGIÖSEN IDEEN VON IHREN ERSTEN ANFÄNGEN BIS AUF DIE GEGENWART.

VON

DR. EDUARD RÖTH,

ordentlichem öffentlichen Professor der Philosophie an der Universität zu Heidelberg.

ERSTER BAND.

DIE ÄLTESTEN QUELLEN UNSERER SPEKULATIVEN IDEEN.

Zweite
nach des Verfassers hinterlassenen handschriftlichen Bemerkungen
revidirte Auflage.

MANNHEIM.

VERLAGSBUCHHANDLUNG VON FRIEDRICH BASSERMANN.

1862.

DIE ÄGYPTISCHE

UND DIE

ZOROASTRISCHE GLAUBENSLEHRE

ALS DIE ÄLTESTEN QUELLEN

UNSERER SPEKULATIVEN IDEEN.

VON

DR. EDUARD RÖTH,

ordentlichem öffentlichen Professor der Philosophie an der Universität zu Heidelberg.

Zweite
nach des Verfassers hinterlassenen handschriftlichen Bemerkungen
revidirte Auflage.

MANNHEIM.

VERLAGSBUCHHANDLUNG VON FRIEDRICH BASSERMANN.

1862.



VORREDE.

Dieses Buch bildet den ersten Theil eines Werkes, das die Frucht grosser Anstrengungen und vieljähriger Arbeiten ist. Der Plan dazu entstand in jenen glücklichen Jahren, wo jugendliche Begeisterung sich hohe Ziele setzt, und ein noch ungebeugter Lebensmuth vor keiner Schwierigkeit zurückschreckt. Aus dem Studium der herrschenden spekulativen Systeme hatte ich mir frühzeitig die Ueberzeugung erworben, dass der Zustand unserer heutigen Spekulation nur aus dem Entwicklungsgange der gesammten Philosophie zu verstehen sei; ich hatte die Erklärung unserer Gegenwart in der Vergangenheit gesucht. Als ich so weit gekommen war, dass ich mir eine eigene Ueberzeugung gebildet hatte, die für praktische Lebenszwecke hinreichend gewesen wäre, fühlte ich mich weiter fortgezogen. Ich glaubte manchen Aufschlüssen auf der Spur zu sein, die auch anderen nach Aufklärung Strebenden nicht unerwünscht sein würden, ja die Förderung unserer ganzen geistigen Bildung

schien an einer richtigen Einsicht in unsere Spekulation betheiligt. Wer daher die geschichtliche Entwicklung unserer Spekulation so darzustellen vermöchte, dass der Leser eine wirkliche Einsicht in ihr Wesen gewänne, der schien mir ein Werk zu unternehmen, das auf den Dank seiner Zeitgenossen rechnen könnte. Ein solches Ziel war freilich fern gesteckt, und es war vorauszusehen, dass es nur nach vielen Mühen würde zu erreichen sein. Seine Erreichung aber schien nothwendig und die höchsten geistigen Interessen damit verknüpft. Ich unternahm es also, auf dieses Ziel hinzustreben.

Zwischen Plan und Ausführung lag jedoch ein weiter Weg. Das Feld war gross und selbst die schon gebahnten Strecken schwierig genug. Bald sollte es sich noch erweitern und auch über ungebahnte Strecken ausdehnen. Ich sah ein, dass die Ursprünge unseres Ideenkreises nicht blos im Occident, nicht blos im römischen und griechischen Alterthume, sondern auch im Orient zu suchen seien; ich sah die Nothwendigkeit ein, auch den Quellen des Christenthums, seiner Entstehung aus dem Judenthume nachzuforschen. Nach jahrelanger Beschäftigung mit ganz vernachlässigten Literaturgebieten und von einer Untersuchung zur anderen hingeführt, fand ich endlich Aufschlüsse, wie ich sie gar nicht erwartet hatte, und erkannte in den Glaubenslehren der Aegypter und Perser die gemeinsamen Quellen der griechischen

Philosophie und des jüdisch-christlichen Ideenkreises. Jetzt galt es einen neuen Entschluss. Auch diese entlegenen Gebiete musste ich mir aufzuschliessen suchen; den Schlüssel boten die Hieroglyphen und das Zend. Schon ein Dreissiger ging ich nach Paris, wo ich mit Sprach- und Quellenstudien vier Jahre zubrachte. Nach der Rückkehr in das Vaterland begann ich den angehäuften Stoff zu verarbeiten, bis endlich nach unausgesetzter mehrjähriger Arbeit mein Werk so weit gedieh, dass ich hier den ersten Band desselben vorlegen kann, dem möglichst bald die folgenden sich anschliessen sollen.

Ich glaubte mich genöthigt, dies anzuführen, einestheils um den Leser zu überzeugen, dass er hier die Ergebnisse einer gewissenhaften langjährigen Forschung vor sich habe, die schon deshalb auch da, wo sie neue Pfade auf ein unbebautes Feld einschlägt, einiges Zutrauen verdienen möchte; anderntheils, um dem Vorurtheil vorzubeugen, ein neuer Schriftsteller sei auch ein junger Schriftsteller.

Der Druck dieses ersten Bandes hat sich der Entfernung des Druckortes wegen, und weil für die Noten eine grosse Zahl hieroglyphischer Zeichen erst geschnitten werden musste, über anderthalb Jahre hingezogen. Da ich seit dieser Zeit das betreffende Manuskript nicht mehr in meinen Händen hatte, so war es mir auch

nicht möglich auf die gelehrten Forschungen Rücksicht zu nehmen, welche während dieser Zeit über mehrere in diesem Bande behandelte Gegenstände erschienen sind. Der Sache erwächst daraus kein Nachtheil; es kann im Gegentheile der Wissenschaft nur förderlich sein, wenn über einen Gegenstand verschiedene Untersuchungen von verschiedenen Standpunkten aus unabhängig von einander angestellt werden.

So möge denn dieses Buch seinen Weg finden und beitragen zur Lösung unserer jetzigen philosophischen Wirren.

Der Verfasser.

VORBEMERKUNG ZUR ZWEITEN AUFLAGE.

Diese nöthig gewordene zweite Auflage liefert den erfreulichen Beweis, welche Anerkennung dieses interessante, für die Wissenschaft so wichtige Werk des gelehrten Herrn Verfassers findet.

Bei dieser Gelegenheit war es auch möglich, den bisherigen Ladenpreis von 18 Thlr. auf 14 Thlr. für beide Bände zu ermässigen.

Mannheim, Mai 1862.

Die Verlagshandlung.



INHALTSVERZEICHNISS.

TEXT.

Einleitung.

Erstes Kapitel.

Ein Ueberblick der bisherigen philosophischen Entwicklung, eine wirklich ihrem Namen genügende Geschichte der Philosophie, scheint in diesem Augenblicke mehr als jemals an der Zeit zu sein. Denn nach allen Anzeichen ist unsere geistige Bildung jetzt in eine jener Krisen eingetreten, welche im Gange der menschlichen Entwicklung Epoche machen. Der von den früheren Geschlechtern auf uns gekommene Ideenkreis, bedingt durch längst verschwundene uns fremde Bildungszustände, hervorgegangen aus einer Weltanschauung, welche nun schon seit drei Jahrhunderten zusammengestürzt ist, zeigt sich unzureichend für unseren heutigen Bildungsstand, ohne Uebereinstimmung mit unserer heutigen Weltanschauung. Schon seit drei Jahrhunderten haben unter allen europäischen Völkern, die im Verlauf der Geschichte die Träger der modernen Gesittung waren, die grössten Geister unablässig an der Aufgabe gearbeitet, einen Ideenkreis aufzubauen, welcher dem Bildungsstand und den Bedürfnissen der modernen Zeit entspräche. Nachdem die übrigen Nationen ihre geistigen Kräfte an der Lösung dieser Aufgabe erschöpft haben und ermüdet von der Arbeit ruhen, ist in diesen letzten Zeiten die deutsche Nation der Heerd der philosophischen Thätigkeit geworden, und in wenigen Jahrzehenden hat sie mit einem in der Weltgeschichte seltenen Aufwand an geistigen Kräften eine Reihe grossartiger Versuche gemacht, die schwierige Aufgabe zu lösen. Keiner dieser Versuche, obgleich alle von einem Theile der Zeitgenossen mit Jubel als endliche Erscheinung der Wahrheit begrüsst, hat sich als genügend erwiesen und das geistige Bedürfniss dauernd befriedigt. Auch die letzte Schule, die mit dem trunkensten Selbstgenügen ihr „Gefunden"

ausrief, steht nun, aus ihrem Rausche aufgeweckt, in der Erkenntniss einer Selbsttäuschung da. Wird man, nachdem auch dieser letzte Versuch fehlgeschlagen, das Streben nach einer vollendeten und abgeschlossenen Erkenntniss, als eine die menschliche Kraft übersteigende Anmaassung, jetzt aufgeben? Wird man von der Erzeugung neuer philosophischer Systeme als einem ergebnisslosen Gespinnste abstehen, an welchem, wie an dem Mantel der Penelope, heute aufgelöst wird, was gestern gewoben ward? Werden auch die Denker deutscher Nation, durch die Erfolglosigkeit der bisherigen Bemühungen entmuthigt, ebenfalls auf das Streben nach dem Besitze der Wahrheit, wie auf die Verwirklichung eines zwar schönen aber wesenlosen Traumes, verzichten? Oder wird man vielmehr nach der jetzt eingetretenen Pause, gleichsam wie nach einer Zeit innerer Sammlung, in welcher man den Weg, den die Philosophie durchschritten hat, nochmals überblickt und sich zu neuen Anstrengungen vorbereitet, endlich einen glücklicheren Versuch machen, um ein unserem jetzigen Bildungszustande genügendes Erkenntnissganze aufzustellen?

Wir glauben das Letztere. Denn wir sind der Ueberzeugung, dass zwar das Erkenntnisswissen niemals einen Zustand von Abgeschlossenheit und Vollendung erlangen, und nie die Wahrheit ganz und vollständig darbieten wird, dass aber demungeachtet ein unablässiges Streben nach Erkenntniss tief in der Natur des menschlichen Geistes liegt; dass die Bildung philosophischer Systeme, wenn sie auch niemals die Wahrheit abgeschlossen und vollendet enthalten sollten, doch eine nothwendige und wesentliche Aeusserung des menschlichen Geistes ist, durch welche er sich dem Besitze der Wahrheit wenigstens annähert; und dass daher auch unsere Zeit den Beruf hat, sich ein ihrem Bildungszustande entsprechendes Erkenntnissgebäude zu errichten.

Zur Erreichung dieses Zieles beizutragen, das scheint nun die Aufgabe einer Geschichte der Philosophie für unsere wie für jede Zeit zu sein.

Eine kurze Verständigung über diese Sätze wird hoffentlich das scheinbar Widersprechende in ihnen aufklären und zu einer Billigung der in ihnen aufgestellten Ansichten hinführen.

Unser gesammtes Wissen besteht aus zwei grossen, unter einander sehr verschiedenen Gebieten. Das erste umfasst die

Kunde von all den zahllosen einzelnen Erscheinungen, die das in seinen Theilen und in seinem Umfang unendliche Weltall unserer Wahrnehmung und Beobachtung darbietet. Dies ist der Kreis unserer Kenntnisse.

Das zweite Gebiet des Wissens besteht aus unseren Einsichten von den der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden allgemeinen Ursachen und den Gesetzen ihrer Thätigkeit. Dies ist der Kreis unserer Erkenntnisse.

Das erste Gebiet, das unserer Kenntnisse, bietet den Anblick einer unendlichen, scheinbar regellosen Mannigfaltigkeit dar. Die in dem Weltall bemerkbaren Einzeldinge, ihre Thätigkeiten und Zustände, die Erscheinungen, welche das in einem ewigen Fluss der Entwicklung begriffene Weltganze der Sinnenwahrnehmung unaufhörlich darbietet, machen den Gegenstand dieses Wissensgebietes aus. Alle unsere Erfahrungswissenschaften gehören dahin, und bestehen nur aus einer geordneten Zusammenstellung unserer Kenntnisse von den Einzeldingen und Einzelerscheinungen, mögen sie nun die einzelnen Theile der Aussenwelt und der in ihr wahrnehmbaren Erscheinungen, die Gegenstände der äusseren Erfahrung, betreffen, oder die einzelnen Kräfte und Erscheinungen unseres eigenen Geistes, die Gegenstände der inneren Erfahrung. Das gesammte Ergebniss aller dieser einzelnen Erfahrungswissenschaften, sowohl über die Gegenstände der äusseren als der inneren Erfahrung, vereinigt sich zu einem grossen Ganzen, zu einem Gesammtbilde der Erscheinungswelt, zu unserer Weltanschauung. Unsere Weltanschauung entsteht demnach aus der Gesammtheit jener unendlichen Mannigfaltigkeit unserer Kenntnisse von den einzelnen Dingen und den einzelnen Erscheinungen. Diese Erscheinungen richtig, d. h. übereinstimmend mit der Wirklichkeit und gesondert von den Täuschungen des Sinnenscheines, darzustellen, ist die ganze Aufgabe der Erfahrungswissenschaften.

Dies Gesammtbild der Erscheinungswelt, unsere Weltanschauung, bietet nun den Stoff für jene höhere, dem menschlichen Geiste eigentlich und ausschliesslich zukommende Denkthätigkeit dar, welche darin besteht, diese unendliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Erscheinungen auf eine innere Einheit zurückzuführen. Dies ist die Aufgabe unserer Erkenntniss, die das zweite, höhere Gebiet unseres Wissens bildet. Dies

höhere Gebiet unseres Wissens soll die Enthüllung einer tieferen Ordnung und Gesetzmässigkeit darbieten, welche hinter jener äusserlichen Regellosigkeit der Erscheinungen verborgen liegt; es enthält die Versuche, welche der menschliche Geist gemacht hat, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in eine kleine Zahl allgemeiner Ursachen aufzulösen, die Gesetze ihrer Thätigkeiten nachzuweisen, und die gesammte Erscheinungswelt auf eine einfache letzte Ursache, die Gottheit, zurückzuführen.

Denn eine solche Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aufzusuchen und demgemäss auch das Ganze seiner Erkenntniss, die ein möglichst getreues Spiegelbild der Wirklichkeit sein soll, auf eine solche Einheit zurückzuführen, dazu treibt den menschlichen Geist mit Nothwendigkeit theils die innere Natur seines Denkens, weil die Begriffsbildung selber aus der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen nach einer solchen Einheit hin aufsteigend vor sich geht, theils die Beobachtung der Erscheinungswelt, die ihm durch tausend Spuren eine solche Einheit verräth.

Ein solches Gebäude der gesammten Erkenntniss, zurückgeführt auf eine letzte und höchste Einheit, an welche sich die einzelnen Erkenntnisse geordnet anreihten, dies würde, wenn es vorhanden wäre, die Philosophie, die Erkenntnisswissenschaft sein. Die Philosophie würde dann die Einsichten aus den in sämmtlichen Erfahrungswissenschaften angesammelten Kenntnissen in sich vereinigen, und jede Erfahrungswissenschaft würde mit ihren letzten und höchsten Ergebnissen in diese Erkenntnisswissenschaft, in die Philosophie, hineinreichen. Diese Vorstellung von der Philosophie, als von einem die sämmtlichen Erfahrungswissenschaften umfassenden Erkenntnissganzen, war es, welche dem Aristoteles vorschwebte. Ein solches Erkenntnissganzes aus den zu seiner Zeit vorhandenen Kenntnissen aufzubauen und in seinen Schriften der Nachwelt zu hinterlassen, war das Ziel seiner Anstrengungen und die Frucht seines Lebens.

Ebenso verschieden, wie in ihrem Wesen, sind diese beiden Wissensgebiete, das der Erfahrungswissenschaften und das der Philosophie, auch in ihrer Entstehungsweise. Der Kreis unserer Kenntnisse entsteht aus unseren Wahrnehmungen, aus der Erfahrung und der Beobachtung der Erscheinungen.

Der Kreis unserer Erkenntnisse dagegen entsteht aus der reinen Thätigkeit unseres Denkens über die vermittelst der Wahrnehmungen uns zugekommenen Kenntnisse von der Erscheinungswelt. Die Kenntnisse sind der Stoff, aus denen sich unser Geist die Erkenntnisse bildet. Obgleich also die Erkenntnisse ein reines Erzeugniss unserer geistigen Thätigkeit, unseres Denkens sind, so haben sie doch keineswegs ein von der Erscheinungswelt und der Erfahrung unabhängiges Dasein. Denn wenn uns auch die Erkenntnisse nicht unmittelbar durch die Erfahrung geboten werden, sondern der menschliche Geist selber durch eine schöpferische Thätigkeit sie erzeugt, so würde doch ohne die Kenntniss der Erscheinungswelt diese schöpferische Thätigkeit des Geistes nicht stattfinden können, weil ihr der Stoff zur Erzeugung der Erkenntnisse fehlen würde.

Es ist ein grosser Irrthum, zu glauben, dass das menschliche Denken aus sich selber, unabhängig von der Erscheinungswelt, Erkenntniss erzeugen könne; ein Irrthum, der auf einer Selbsttäuschung beruht, zunächst veranlasst durch die Art und Weise, wie der menschliche Geist sich die Erkenntniss über seine eigene Natur erzeugt. Weil man hierzu keiner Erfahrung aus der Aussenwelt bedarf, so gerieth man auf den Wahn, als erzeuge das Denken durch sich selbst, durch seine blosse eigene Thätigkeit, die Erkenntniss, indem man übersah, dass auch hier dem reinen Denken: der Bildung der Begriffe, und der durch sie vermittelten Erzeugung der Erkenntniss, eine Wahrnehmung und Beobachtung der inneren Seelenzustände vorhergehen muss, also eine innere Erfahrung, welche zur Begriffs- und Erkenntnissbildung ebenso den Stoff hergiebt, wie die aussenweltliche Wahrnehmung und Erfahrung den Stoff zur Erzeugung der Erkenntniss über die Erscheinungswelt.

Eine zweite Veranlassung dieses Irrthums liegt darin, dass die Bildung der Begriffe und der Erkenntnisse über die Erscheinungswelt in den meisten Fällen nicht aus den unmittelbaren Wahrnehmungen der Erfahrung und Beobachtung hervorgeht, sondern ihren Stoff aus den Vorstellungen schöpft, d. h. aus den im Geiste angesammelten Eindrücken gehabter Wahrnehmungen, welche der Geist nach den Bedürfnissen der Begriffs- und Erkenntnissbildung nach freier Willkühr in sich

hervorzurufen vermag. Auch dieser Umstand konnte die Täuschung herbeiführen, als seien die so gebildeten Begriffe und Erkenntnisse freie Erzeugnisse des Denkens, unabhängig von der Erscheinungswelt.

Eine dritte Veranlassung dieses Irrthums endlich ist die Art und Weise, wie der Geist die Erkenntnisse über das Unendliche, die Gottheit, hervorbringt. Bei der Erzeugung aller Erkenntniss über Gegenstände der endlichen Erscheinungswelt liegt eine bestimmte Reihe von einzelnen Erscheinungen vor, deren Erklärung und Auslegung die zu bildende Erkenntniss enthalten soll. Die von dem Geist durch das Denken hervorgebrachte Lösung kann in einem solchen Falle unmittelbar mit den Erscheinungen verglichen und so ihre Richtigkeit bestimmt werden; denn richtig ist sie nur dann, wenn sie alle Erscheinungen genügend erklärt, also mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Bei allen Erkenntnissen hingegen, welche sich auf das Unendliche und die Gottheit beziehen, sind es keine einzelnen Erscheinungen, deren Erklärung durch die Erkenntniss gegeben werden soll, sondern nur die allgemeine Weltanschauung im Ganzen und Grossen. Nur unsere Vorstellungen von dem Weltganzen, und insofern die Gottheit als ein geistiges Wesen gedacht wird, die allgemeinen Aehnlichkeiten des einzigen geistigen Wesens, das wir unmittelbar durch die Erfahrung kennen, des menschlichen Geistes, diese sind es, welche den Stoff zu den Begriffsbildungen und Schlüssen darbieten, durch welche das Denken eine annähernde Erkenntniss von diesen höchsten und schwierigsten Gegenständen zu erzeugen strebt. Bei den auf diese Weise hervorgebrachten Erkenntnissen kann also von keiner Prüfung ihrer Richtigkeit durch eine unmittelbare Vergleichung mit der Wirklichkeit die Rede sein, weil uns gerade über die schwierigsten Theile dieser Untersuchungen die Erscheinungswelt keine unmittelbaren Erfahrungen gewährt. Sondern das einzige Prüfungsmittel dieser Art von Erkenntnissen sind die aus ihnen sich ergebenden Folgerungen, deren Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Erscheinungswelt die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Ansichten nachweist, aus denen sie hergeleitet sind. Weil auf solche Weise diese höchsten Erkenntnisse mit der Erfahrung aus der Erscheinungswelt in einer nur lockeren und entfernten Verbindung stehen, weder unmittelbar aus derselben

hervorgehen, noch in Bezug auf ihre Richtigkeit unmittelbar an derselben geprüft werden können, so konnte die Meinung sich bilden, als entstünden sie ganz unabhängig von aller aus der Erscheinungswelt genommenen Erfahrung, und seien ein reines Erzeugniss der blossen Denkthätigkeit.

Diese Meinung ist also ein blosser Wahn; das reine Denken kann unabhängig von der Erfahrungswelt keine Erkenntniss erzeugen; im Gegentheil, diese beiden Wissensgebiete, das unserer Kenntnisse, der Erfahrungswissenschaften, und das unserer Erkenntniss, der Philosophie, hängen trotz der Verschiedenheit ihrer Entstehungsweise auf's Engste mit einander zusammen, und unser Erkenntnissgebäude ist ganz von dem Stande unserer Erfahrungswissenschaft abhängig.

Wären nun die Erfahrungswissenschaften abgeschlossen, und umfassten unsere Kenntnisse wirklich das gesammte Feld der Erscheinungen, so wäre die Möglichkeit vorhanden, dass auch unsere Erkenntnisse, als die höchsten Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften, ein vollständiges, in sich abgeschlossenes Ganze bildeten, wenigstens so weit es dem menschlichen Geiste möglich ist, sich eine sichere Erkenntniss überhaupt zu erzeugen. Denn alle höchsten und letzten Begriffe, unter die zwar alle übrigen untergeordnet werden, die aber selbst, eben als die höchsten, keinen noch höheren mehr untergeordnet werden können, sowie alle mit dem Unendlichen, der Gottheit, in Verbindung stehenden, sind theils nach der Natur unseres Begriffsgebäudes, theils nach der Natur unseres endlichen Geistes für unser Denken in ihrem inneren Wesen unerfasslich, und nur auf negativem Wege annähernd erreichbar. Nur bei einem abgeschlossenen Stande der Erfahrungswissenschaften also könnte die Philosophie eine vollendete Wissenschaft sein, und würde die Erkenntniss der Wahrheit gewähren, wenigstens soweit ihr Besitz dem menschlichen Geiste vergönnt ist.

Es bedarf keiner besondern Beweisführung, dass die Erfahrungswissenschaften von einem Zustande der Vollendung und Abgeschlossenheit noch unendlich weit entfernt sind. Es kann also schon aus diesem Grunde von einem vollendeten und abgeschlossenen Zustande des Erkenntnisswissens, der Philosophie, von einem endlichen Besitze der Wahrheit, gar nicht die Rede sein.

Da nun der unvollständige Zustand des Erfahrungswissens

keinen hinreichenden Stoff darbietet, um aus dem Erfahrungswissen selbst ein solches Erkenntnissganze hervorzubringen, so ist ein Denker, welcher ein vollständiges Erkenntnissgebäude aufstellen will, gezwungen, die Lücken des Erfahrungswissens durch sein eigenes schöpferisches Denken zu ergänzen. Dieses schöpferische Denken — die Spekulation — besteht wesentlich darin: die Erkenntnissbestandtheile, welche sich in dem vorhandenen Vorstellungskreise schon vorfinden, von einem dem Denker eigenthümlichen Standpunkte der Betrachtung aus, auf eine bisher noch nicht dagewesene Weise unter einander zu verknüpfen und so durch Folgerungen eine neue Erkenntniss zu erzeugen; wobei also die Neuheit der Erkenntniss nicht in der Neuheit der Erkenntnissbestandtheile, sondern nur in der Neuheit und Eigenthümlichkeit ihrer Verknüpfung und der daraus gezogenen Folgerungen besteht. Auf diese Verknüpfung selbst aber gelangt der Denker gewöhnlich nicht durch eine in allen ihren Mittelgliedern nachweisbare Schlussfolgerung, sondern durch eine jener plötzlichen Ahnungen, eine jener Eingebungen, welche die unwillkührliche Frucht einer vorangegangenen geistigen Aufregung sind. Auf diese Weise kann allerdings durch Vorahnen der Wahrheit von begabteren Geistern die Erkenntniss wenigstens vorbereitet und angebahnt werden. Dies ist so wahr, dass alle Fortschritte, selbst der Erfahrungswissenschaften, auf solchen Vorahnungen der begabteren Geister beruhen, die in erleuchteten Augenblicken einer gesteigerten geistigen Erregtheit Wahrheiten erkannten, zu denen sie in diesem Augenblicke selbst den Weg einer regelmässigen Beweisführung noch nicht bahnen konnten. In weit höherem Grade finden aber diese vorahnenden Vermuthungen bei denjenigen Gegenständen statt, die an den Gränzen unseres Erkenntnissvermögens liegen, und die gerade zu den höchsten Aufgaben der Philosophie gehören, d. h. den Vorstellungen vom Geistigen, von dem Unendlichen, der Gottheit.

Von der unmittelbaren Richtigkeit und inneren Nothwendigkeit einer solchen Verknüpfung aber kann meistens schon wegen der Art ihrer Entstehung aus einer blossen Ahnung nicht die Rede sein, sondern nur von ihrer inneren Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit. Dass aber demungeachtet gewöhnlich die Denker einer solchen Vermuthung einen weit

höheren Grad von innerer Sicherheit zuschreiben, ja dieselbe in der Mehrzahl geradezu als eine Wahrheit betrachtet wissen wollen, ist eine sehr verzeihliche Selbsttäuschung, welche sich aus dem starken Eindrucke erklärt, den die neue Ansicht in der Stunde ihrer Geburt auf den Denker selbst hervorbrachte. Denn da wir die Wahrheit einer Erkenntniss nach der Stärke des Eindruckes zu beurtheilen pflegen, den ihre Einsicht auf unsere Ueberzeugung macht, der Denker aber bei der Empfängniss einer neuen Idee nach einem vorhergegangenen, vielleicht lange dauernden Zustande des Suchens und der Unruhe sich in der gesteigerten Erregtheit und Begeisterung befand, so ist es begreiflich, wie er geneigt ist, die Stärke der Empfindung, mit der er die neue Ansicht in sich aufnahm, und welche ihren Grund hauptsächlich in seiner eigenen geistigen Aufregung hatte, dem blossen Eindrucke ihrer inneren Wahrheit auf seine Ueberzeugung zuzuschreiben und demnach ihre Gewissheit zu überschätzen.

Auf diese Weise enthält jedes Erkenntnissgebäude mit Nothwendigkeit zwei sehr verschiedene Bestandtheile; einen, welcher die aus den Erfahrungswissenschaften hervorgegangenen Erkenntnisse umfasst, und einen anderen, welcher aus dem schöpferischen Denken des Denkers selber hervorgegangen ist. Jener kann, insoweit er sich wirklich an die Erscheinungen der Erfahrungswelt anschliesst, Wahrheit enthalten; dieser, aus den blossen Vermuthungen des Denkers hervorgegangen, kann, ehe er nicht etwa durch nachfolgende Fortschritte der Erfahrungswissenschaften bestätigt worden ist, nur auf eine innere Wahrscheinlichkeit Anspruch machen.

Wenn also ein Denker behaupten wollte, er habe in seinem philosophischen Systeme ein vollendetes und abgeschlossenes Erkenntnissgebäude errichtet und sei im Besitze der Wahrheit, so wäre dies eine auf Selbsttäuschung beruhende Anmaassung; und der Glaube an ein solches Vorgeben liesse sich nur aus jugendlich unerfahrener Schwärmerei, oder aus grosser Kurzsichtigkeit erklären. Hoffen wir also, dass unsere geistige Bildung weit genug vorgeschritten ist, um solchen Traumbildern nicht mehr nachzujagen.

Weil nun die Erwartung, dass jemals das menschliche Geschlecht in einem philosophischen Systeme ein abgeschlossenes und fertiges Erkenntnissgebäude, eine endliche Offenbarung der Wahrheit besitzen werde, als eine auf Misskennung

der menschlichen Geisteskräfte beruhende Täuschung aufgegeben werden muss, soll man deshalb auch von allen weiteren Versuchen zur Aufstellung eines befriedigenden Erkenntnissgebäudes als von einem erfolglosen Bemühen in Zukunft abstehen? Nein, man soll es nicht, und man wird es nicht. Denn ein Erkenntnissgebäude, welches die in dem jedesmaligen Bildungszustande vorhandenen Erkenntnissbestandtheile zu einem Ganzen zusammenfasst, ist für die bei weitem grösste Mehrzahl der Denkenden ein unabweisbares geistiges Bedürfniss.

Bei den allerwenigsten Menschen hat nämlich der Verstand einen solchen Ueberhang vor den übrigen Seelenkräften, dass seine Thätigkeit allein, das reine Denken, zu einem Lebensgenuss wird. Sondern für die bei weitem grössere Mehrzahl beruht der Lebensgenuss im edleren Sinne, das Gefühl des Glückes, auf dem Gemüthe und seinen Thätigkeiten. Die Thätigkeit des Verstandes, das Denken, ist ihnen nur ein Mittel, um zu jener Gemüthsverfassung zu gelangen, welche das Lebensglück gewährt; dies ist wesentlich die Gemüthsruhe, der Seelenfrieden. Das Wissen, die Erkenntniss ist ihnen also nur ein Mittel zur Erreichung des Seelenfriedens. Damit aber die Erkenntniss Seelenfrieden gewähre, muss sie auf alle, dem Herzen wichtige Fragen eine Antwort geben, denn jede Ungewissheit, jeder Zweifel ist quälend. Die Mehrzahl solcher Menschen, bei denen der Verstand dem Gemüthe untergeordnet ist — und die edelsten Charaktere gehören unter ihre Zahl — hat nun theils weder die Fähigkeit, noch auch die Neigung, bei einem Erkenntnissganzen die streng richtige Wahrheit zu ergründen; theils nicht die Fähigkeit: denn eine solche Ergründung der Wahrheit setzt eine umfassende Kenntniss der Erfahrungswissenschaften, ausgedehnte Studien, und eine grosse Fertigkeit im abstrakten Denken, nebst Lust und Liebe zu seiner anhaltenden Ausübung voraus; anderntheils haben sie aber auch nicht einmal die Neigung dazu, denn die Mehrzahl der Menschen liebt einen beglückenden Wahn mehr als eine enttäuschende Wahrheit. Für alle diese also ist ein abgeschlossenes Erkenntnissgebäude, das auf die gesammten dem Herzen wichtigen Fragen eine befriedigende Antwort ertheilt, selbst wenn es sich mit blosser Wahrscheinlichkeit begnügte, unendlich werther, als ein Erkenntnissgebäude, das nach strenger Wahrheit strebend, gerade deshalb einen

Theil der dem Herzen wichtigsten Fragen unbeantwortet lassen muss, weil bei der Beschränktheit des menschlichen Wissens der vorhandene geistige Bildungszustand keinen genügenden Stoff zu ihrer Beantwortung darbietet.

Aber auch bei der Mehrzahl der höher begabten, selbstständigen Denker, bei welchen der Verstand dem Gemüthe nicht mehr untergeordnet ist, und beide Seelenkräfte einander wenigstens die Wage halten, ist das Streben nach einem Erkenntnissganzen ein inneres geistiges Bedürfniss, und nur eine sehr geringe Minderzahl hält sich streng in den Schranken der sichern, beweisbaren Erkenntniss, ohne die Lücken des Erfahrungswissens ausfüllen zu wollen. Dieser Unterschied der Denker ist wesentlich davon abhängig, ob sie neben einem hervorragenden Verstande auch zugleich jene schöpferische Einbildungskraft besitzen, welche die Bestandtheile eines vorhandenen Vorstellungskreises zu neuen Vorstellungen zu verknüpfen vermag, und dadurch die Quelle überraschender Gedankenverbindungen und eigenthümlicher, aus der geistigen Natur des Denkers unmittelbar hervorgehender Ansichten wird.

Fehlt bei einem hervorragenden Verstande diese schöpferische Einbildungskraft, so entstehen jene streng prüfenden Denker, welche die vorhandenen Ideenkreise einer unbarmherzigen Sichtung unterwerfen, und die von ihren Vorgängern aufgeführten Erkenntnissgebäude wieder zusammenreissen, indem sie dieselben in ihre Bestandtheile auflösen, das streng Wahre von dem blos Wahrscheinlichen sondern, und somit Nichts als Trümmer zurücklassen. Besitzt dann ein solcher Denker zugleich eine vorwiegend auf das sittliche Handeln gerichtete Gemüthsart, so pflegt er sein Denken, wenn er die Erkenntniss der Wahrheit als unerreichbar aufgegeben hat, mit Vorliebe auf die Erkenntniss des Sittlich-Guten zu richten, gleichsam um der Menschheit den Verlust, den sie aus der Erschütterung ihrer Erkenntniss erlitten, durch die Befestigung ihrer Sittlichkeit zu vergüten, da ihm diese zur Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft wesentlicher erscheint, als die Erkenntniss. Ist dagegen bei einem Denker der Verstand so vorherrschend, dass dessen Thätigkeit allein ihm einen befriedigenden Lebensgenuss gewährt, so dass bei ihm der Reiz des Denkens an sich das unangenehme Gefühl über die Mangelhaftigkeit der aus dem Denken hervorgehenden Erkenntniss

überwiegt, so wird er einer jener Zweifler, die nur niederreissen ohne aufzubauen, und ihren Zeitgenossen den zwar heilsamen aber unangenehmen Dienst erzeigen, sie aus der trügerischen Sicherheit eines herrschend gewordenen und allgemein geltenden Vorstellungskreises aufzustören. Denn nach dem natürlichen Entwickelungsgange der geistigen Bildung kommen solche Denker nur in jenen Wendezeiten vor, wo ein Bildungszustand seine Bahn durchlaufen hat und ein neuer sich vorbereitet.

Findet sich aber bei einem Denker neben einem hervorragenden Verstande zugleich jene schöpferische Einbildungskraft — und es ist keine Frage, dass nur solche Denker zu den eigentlich ganzen, vollständig ausgerüsteten Geistern gehören — so wird er durch seine Natur selbst mit Nothwendigkeit dazu getrieben, ein Ganzes der Erkenntniss aufzustellen. Denn in demselben Maasse, wie seine eigene geistige Natur sich einer vollständigen, allseitig gleichentwickelten Ganzheit von Seelenkräften annähert, in demselben Maasse wird er auch streben, in der Erkenntniss, dem höchsten Erzeugniss seiner geistigen Kräfte, die Form einer solchen vollständigen, allseitig entwickelten Ganzheit zu verwirklichen. Solche Denker sind es also, welche die Versuche zur Bildung eines vollständigen Erkenntnissganzen immer von Neuem wiederholen, trotzdem, dass sie ihre Vorgänger an denselben Versuchen haben scheitern sehen.

Ist nun ein solcher Denker neben seiner schöpferischen Denkthätigkeit mit einem umfassenden Erfahrungswissen ausgerüstet, so wird er der Schöpfer eines seinen Zeitgenossen genügenden und die geistigen Bedürfnisse für lange Zeit befriedigenden Erkenntnissgebäudes, wie zum Beispiel Aristoteles; weil er alle in dem Bildungszustande seiner Zeit vorhandenen Erkenntnissbestandtheile in sich aufgefasst und zu einem Ganzen verarbeitet hat, das so lange genügen muss, als der Bildungsstand, aus dem es hervorgegangen, derselbe bleibt. Das sind die Fürsten der Philosophie. Häufiger aber sind auch die Bemühungen solcher Denker erfolglos, weil die Neigung zum schöpferischen Denken gewöhnlich den Ueberhang bei ihnen hat; sie gehen zu früh an's Selbstschaffen, ehe sie wirklich das zu ihrer Zeit vorhandene Erfahrungswissen in sich aufgenommen haben, und ehe ihre eigene geistige Bildung den ihr möglichen Umfang und die nöthige Reife erlangt hat.

Dann ist es natürlich, dass die Erkenntnissgebäude, die sie aufstellen, trotz des für den ersten Anblick reizenden Schimmers, den ihr Genie denselben verleiht, eine genauere Prüfung nicht aushalten und daher bald wieder zusammenstürzen.

Die Entstehung eines wirklich neuen Erkenntnissgebäudes, eines neuen philosophischen Systemes, durch eine in höherer Begeisterung empfangene, von einem eigenthümlichen Standpunkt aus aufgefasste Ansicht, pflegt bei einem Denker meistens schon in die erste Zeit seiner geistigen Reife zu fallen, und die Ausbildung eines solchen Erkenntnissgebäudes füllt dann gewöhnlich seine späteren Jahre aus, indem er den Rest seines Lebens dazu anwendet, die Masse der vorhandenen Erkenntniss nach seiner gewonnenen Ansicht zu ordnen und zu einem in sich übereinstimmenden Ganzen zu verarbeiten. Diese Ausbildung des neuen Erkenntnissgebäudes, das nur ein Werk langer und ausdauernder Anstrengung sein kann, wird jedoch von dem Urheber selbst selten vollendet, denn sie hängt von so viel äusseren Umständen, von der Lebensfrist des Urhebers, von der Fortdauer seiner geistigen Frische und Schöpferkraft ab, dass die Geschichte nur wenige Beispiele von der Vollendung eines Systemes durch seinen Urheber aufweist, wie dies z. B. bei Aristoteles der Fall war. Sondern gewöhnlich pflegt die Ausführung des von dem Urheber nur in den wichtigsten und wesentlichsten Theilen aufgestellten Gebäudes das Geschäft seiner Zeitgenossen und des ihm nachfolgenden Geschlechtes zu sein. Bei dieser weiteren Ausführung stellt sich dann heraus, ob das Erkenntnissgebäude wirklich mit der Weltanschauung des vorhandenen Bildungszustandes und mit den Thatsachen der Erscheinungswelt, soweit sie gekannt sind, übereinstimmt oder nicht. Stimmt es nicht überein, so wird es gewöhnlich bald verlassen und von den Versuchen anderer Denker verdrängt; wenn nämlich die geistige Bildung eines Volkes noch hinlängliche innere Gährung und Triebkraft hat, um die Denkthätigkeit ununterbrochen rege zu erhalten. Denn wenn die Bildung eines Volkes zu sinken anfängt, nimmt die geistige Thätigkeit ab und die blos materiellen Bestrebungen herrschen vor. Ist aber das Erkenntnissgebäude mit dem vorhandenen Bildungszustande übereinstimmend und umfasst es alle in ihm vorhandenen Erkenntnissbestandtheile, so gilt es den Zeitgenossen als Ausdruck der Wahrheit und gewährt

ihnen Befriedigung. Es hat dann so lange Bestand, als die geistige Bildung, aus der es hervorgegangen ist, ohne wesentliche Veränderung fortdauert. Es wird zuerst in allen seinen Theilen von untergeordneten Denkern ausgebildet, dringt alsdann allmählig in die sämmtlichen übrigen Wissenschaften umformend ein und verbreitet sich endlich als Gemeingut unter der ganzen Masse der Gebildeten. Ist es auf diese Weise zu einem herrschenden Ideenkreise geworden, in welchem dann selbst die Kunsterzeugnisse der Literatur wurzeln, so übt es durch die Jugendbildung und das Lesen seinen Einfluss auch auf diejenigen aus, die mit einem vorwiegend auf das Handeln gerichteten Sinn sich ausschliesslich dem thätigen Leben widmen, und, ohne inneren Beruf zur Bildung einer eigenen selbstständigen Erkenntniss, sich damit begnügen, dem Zuge der allgemeinen Denkweise nachzufolgen.

Die Entstehung der Erkenntnissgebäude hängt also auf's Engste mit dem allgemeinen geistigen Bildungszustande zusammen; sie gehen aus ihm hervor und wirken wieder auf ihn zurück. Die philosophischen Systeme sind nothwendige und wesentliche Aeusserungen des geistigen Lebens der Menschheit; und so lange das geistige Leben bei einer Nation rege ist, wird sie auch mit unumgänglicher Nothwendigkeit an dem Aufbau der Erkenntniss fortarbeiten.

Da aber die geistige Bildung der Menschheit selbst niemals stille steht, vielmehr in einem steten Flusse der Entwickelung begriffen ist, so ist auch ein abgeschlossener Zustand der Philosophie niemals möglich, sondern, da neben der nie eintretenden Vollendung des Erfahrungswissens doch für die bei weitem grösste Mehrzahl der Denkenden das Bedürfniss nach einem Erkenntnissganzen immer rege ist, nur eine fortwährende Annäherung an denselben durch immer neu entstehende, wenn auch niemals ganz gelingende Versuche zur Aufstellung eines Erkenntnissganzen. So ist ein ewiger Wechsel der philosophischen Systeme durch den ewigen Wechsel des geistigen Bildungszustandes bedingt. Denn tritt auch bei einem einzelnen Volke ein wirklicher Stillstand und Rückgang der geistigen Bildung ein, erlischt bei ihm die schöpferische Denkthätigkeit, so ist dies doch nur ein Rollenwechsel auf der grossen Weltbühne, und der geistige Entwickelungsgang trägt sich dann nur auf ein anderes Volk über.

Doch ist dieser Fluss der geistigen Entwickelung nicht durchaus beweglich und vorübergehend; nicht alle Erkenntnisse selbst sind, wie die Systeme, zerfliessende Wellen in seiner Fluth, die nur auftauchen um wieder zu verschwinden. Dies wäre ein trostloses Schauspiel. Sondern er führt auch feste Theile mit sich und seine Strömung setzt fortwährend neues Land an. Denn obgleich das aus der Erfahrung gezogene Wissen, der einzige einer wirklichen Gewissheit und Sicherheit fähige Theil der Erkenntniss, den anderen flüssigen, beständigem Wechsel und beständiger Entwickelung unterworfenen Bestandtheil — die Erkenntniss aus dem reinen Denken, der Spekulation — nie ganz verdrängen kann, weil, wenn auch wirklich der menschliche Geist das ganze Feld der endlichen Erscheinungen durchmessen hätte, doch das höhere Gebiet des Unendlichen ihm stets undurchdringlich bleibt, dessen Gränzen er durch das Denken nur annähernd berühren kann: so liegt es doch in der Natur der Sache, dass die Erfahrungserkenntniss im Laufe der Zeit sich immer mehr vergrössert und befestigt, und in demselben Maasse den aus dem reinen Denken hervorgehenden Erkenntnisstheil von dem Gebiete der Erscheinung verdrängt, und auf das ihm eigentlich allein eigenthümliche, auf das Gebiet des Unendlichen einschliesst.

Die grosse, durch die Weltgeschichte hindurch gehende Entwickelung der Erkenntniss beruht also auf einem entgegengesetzten Verhältniss dieser beiden grossen Massen ihrer Bestandtheile. In dem nämlichen Maasse, wie der Umfang der Erfahrungserkenntniss zunimmt, muss der Umfang der reinen Denkerkenntniss abnehmen. Dies ist der Gang der geistigen Entwickelung nach der Zukunft hin. Das umgekehrte Schauspiel muss die Entwickelung der Erkenntniss nach der Vergangenheit zurück darbieten; je näher ihren Anfängen, um desto mehr muss die durch das reine Denken erzeugte Erkenntniss zu-, und das Erfahrungswissen abnehmen. Und dies wird durch die Geschichte vollkommen bestätigt. Sie zeigt uns, dass bei dem ersten Erwachen der höhern geistigen Bedürfnisse die Gedankenerzeugnisse der Denker ganz auf dem Wege des reinen Denkens hervorgebracht wurden; und dass die ersten Erkenntnissgebäude ganz aus kühnen Vermuthungen und unbeweisbaren Meinungen bestanden, welche nur den Nutzen hatten, dass die nachfolgenden Geschlechter an ihnen

ihr Denken übten; bis in dem Maasse, wie diese versuchten, die überlieferten Vorstellungskreise auszubilden und umzumodeln, um sie nach ihren vorschreitenden Einsichten mit ihrer Anschauung vom Weltganzen in Uebereinstimmung zu bringen, langsam und nur sehr allmählig eine aus der Erfahrung abgezogene Erkenntniss sich zu entwickeln begann, und die aus blossen Vermuthungen hervorgegangenen Sätze theilweise durch andere mit der Erfahrung und den Beobachtungen der Erscheinungen mehr übereinstimmende ersetzt wurden.

So hat im Verlauf der Zeiten durch eine aufeinander folgende Reihe in sich zusammenhängender und auseinander hervorgehender Entwicklungen unter dem beständigen, nach dem angedeuteten Gesetze sich gestaltenden Wechselverhältnisse dieser beiden verschiedenen Massen der Erkenntniss unser heutiges Erkenntnissgebäude sich herausgebildet. Die Gestaltung unserer heutigen Erkenntniss ist nur das letzte Glied einer zusammenhängenden Reihe vorausgegangener und zurückgelegter Entwickelungsstufen, das letzte Ergebniss einer durch dritthalbtausend Jahre hindurchreichenden Kette mehr oder minder fehlgeschlagener und doch immer wieder mit frischer Beharrlichkeit unternommener Versuche. Und zwar ist der Gegenstand so gross, die Aufgabe so unermesslich, dass die Zahl der wahrhaft selbstständigen, die menschliche Kenntniss fördernden philosophischen Systeme seit dieser grossen Reihe von Jahren der Zahl der verflossenen Jahrhunderte bei weitem nicht gleich kommt. Und wenn in unseren Zeiten in einem verhältnissmässig engen Raum weniger Jahrzehende mehrere philosophische Systeme einander hastig gedrängt haben, so ist dies ein Zeichen einer in der Entwicklung der menschlichen Kultur nicht häufig erscheinenden geistigen Aufregung; ein Beweis, dass unsere geistige Bildung das Bedürfniss eines ihr angemessenen eigenthümlichen Ausdrucks für ihre Weltanschauung fühlt, ohne dass einer der bisherigen Versuche dies Bedürfniss befriedigt hätte. Alle Erschütterungen unserer jetzigen philosophischen Krisis sind die Wehen dieser geistigen Geburt, und erst, wenn diese glücklich vollbracht ist, wird für die nächsten Geschlechter Ruhe eintreten, bis wieder ein veränderter Zustand der geistigen Bildung auch diese letzte Lösung als ungenügend erscheinen lässt, und so das alte Spiel von neuem beginnt. Denn das



nämliche Bedürfniss, das bisher den menschlichen Geist unablässig getrieben hat, der Erkenntniss nachzujagen, wird ihn auch fernerhin in Bewegung setzen. Es ist also nicht zu fürchten, dass die Philosophie aussterbe. Und wenn das jetzt lebende Geschlecht zu neuen Bildungen wirklich erschöpft wäre, und der Entwicklungsgang der Erkenntniss für eine kürzere oder längere Zeit stille stünde, wie die Geschichte bei mehreren Nationen in verschiedenen Epochen Beispiele aufzeigt, so werden andere Geschlechter, ein anderes Volk den Faden da wieder aufnehmen, wo er unseren Händen entfallen ist. Es ist aber wohl kein Grund zu einer solchen Befürchtung vorhanden, sondern es ist zu hoffen, dass unsere Generation noch Lebenskraft genug in sich trage, um nach den Versuchen der bisherigen Lehrzeit nun endlich diejenige Erkenntnissform sich zu bilden, die ihren Bedürfnissen genügt.

Diese grosse Aufgabe unserer Zeit zu einer befriedigenden Lösung zu führen, dazu ist es aber nicht allein nothwendig, dass ein Denker das Bedürfniss unserer geistigen Bildung in sich lebhaft fühle, damit er seine Aufgabe genau kenne; dass er eine umfassende Kenntniss des Erfahrungswissens in sich vereinige, so weit es sich bis heute entwickelt hat, damit er auch den nöthigen Stoff zur Lösung seiner Aufgabe besitze, und im Stande sei, alle in unserer heutigen Bildung vorhandenen Erkenntnissbestandtheile in seinem Erkenntnissgebäude zusammenzufassen; sondern es ist auch nöthig, dass er den Gang der geistigen Entwicklung, deren Ergebniss unser heutiger Bildungszustand ist, überschaue, damit er mit völligem Bewusstsein sich auf den Standpunkt unserer Zeit erhebe, und aus dem Gange, den die geistige Bildung bis hierher genommen hat, auch die Richtung und das Ziel erkenne, nach welchem sie hinstrebt.

Diese letztere Einsicht kann nur eine genauere Bekanntschaft mit der Geschichte der Philosophie gewähren; und hierin liegt die Nothwendigkeit einer Geschichte der Philosophie für unsere, wie für jede Zeit. Die Aufgabe, welche sich eine Geschichte der Philosophie zu stellen hat, besteht also darin, den bisherigen Entwicklungsgang des Denkens nachzuweisen, um daraus den Standpunkt unserer heutigen Denkbildung zu begreifen. Diese Einsicht zu gewähren, das kann und soll sie leisten. Nicht aber mehr. Denn wenn man dächte, in einer Geschichte

der Philosophie gleichsam ein Verzeichniss der von unseren Vorgängern gemachten und auf uns vererbten geistigen Erwerbungen zu finden, um aus allen diesen Ergebnissen der bisherigen Bemühungen das neuzubildende Erkenntnissganze zusammenzusetzen und sie gleichsam als einzelne Bausteine zur Errichtung des neuen Erkenntnissgebäudes zu verwenden, so wäre dies ein Irrthum, dem eine unangenehme Enttäuschung folgen würde. Kein Erkenntnissgebäude entsteht auf diese Weise aus einzelnen, von allen Seiten her zusammengetragenen Bruchstücken anderer Erkenntnissgebäude, wie es wohl manche Eklektiker wähnten, die gerade hierdurch ihre völlige Unkenntniss vom Wesen der Philosophie und ihre eigene Unfähigkeit zum schöpferischen Denken beurkundeten. Sondern, obgleich wir von einem Erkenntniss*gebäude* sprechen, weil uns ein besser bezeichnendes Wort mangelt, so sind doch die Erkenntnissganze nur durch eine innerliche Entwicklung, durch ein inneres Hervorwachsen aus Einer leitenden Idee entstanden. Da eine solche leitende Idee gleichsam die Seele ist, welche das ganze System belebt, so muss dieses System mit ihr stehen und fallen, und kein einzelner Theil kann aus einem solchen gefallenen und abgestorbenen Gebilde auf ein neues lebendes übergetragen werden; es würde immer ein todter, der inneren Gliederung des Ganzen fremder Bestandtheil sein Nur die Erfahrungswissenschaften — und hierin liegt der Grund zu diesem Irrthum —, die aus einer Anhäufung einzelner nach und nach gemachter Erfahrungen bestehen, bilden und vergrössern sich auf diese Weise in Bruchstücken. Hier behält ein einzelner Theil, eine einzelne Beobachtung, wenn sie mit der Erscheinungswelt übereinstimmt, ihre Wahrheit und ihre Geltung, wenn auch vielleicht das Ganze, in welches sie der Beobachter eingefügt hatte, sich als irrig erwies. Dagegen den über dem einzelnen Denker stehenden, in einer höheren Nothwendigkeit gegründeten Gang der geistigen Entwicklung zu verfolgen; aufzuzeigen, wie durch den allgemeinen Gang dieser Entwickelung den Denkern die einzelnen Seiten des grossen Problemes sich nach und nach enthüllten, bis es ihnen endlich in seinen Haupttheilen zum Bewusstsein kam; nachzuspüren, wie es bei der Bildung ihrer Erkenntnissgebäude den Forderungen des von jenem allgemeinen Entwicklungsgange bedingten Bildungszustandes ihrer Zeit und den in derselben

zum Bewusstsein gekommenen Seiten des grossen Problemes zu entsprechen suchten, um sie gleichsam in der geheimen Werkstätte des Denkens zu belauschen, und ihnen abzulernen, wie eben die Aufgabe unserer Zeit zu lösen sein möchte: das ist es wohl, was Einen, der selbst Denker ist, in einer Geschichte der Philosophie hauptsächlich reizen würde, und das ist es, was eine rechte Geschichte der Philosophie ihrem Leser auch wirklich darbieten müsste.

Sollte es einem Einzelnen gelingen, in diesem Sinne die Geschichte der Philosophie darzustellen; sollte er seine Zeitgenossen durch einen Rückblick auf den bisherigen Gang der geistigen Entwicklung veranlassen können, sich gleichsam zu sammeln, ehe sie an der Fortbildung der Philosophie weiter arbeiteten, wie ja auch der Einzelne thut, ehe er sich zu einem wichtigen Schritte anschickt; sollte er auf diese Weise ein neues Erkenntnissgebäude auch nur vorbereiten helfen: so würde er wohl seiner Zeit und der Fortentwicklung ihrer Bildung einen nicht zu verachtenden Dienst leisten, wenn er auch die rühmlichere Palme, welche dem Erbauer eines neuen Erkenntnissgebäudes gebührt, den Händen eines Begabtern überliesse.

Einem solchen Ziele nachzustreben, wenn auch nur von fern und selbst ohne die Aussicht es zu erreichen, möchte der höchsten Anstrengung würdig sein. In diesem Sinne wurde die vorliegende Geschichte der Philosophie von dem Verfasser geschrieben, und, nicht allzu tief unter seiner Aufgabe geblieben zu sein, war sein eifrigster Wunsch.

Der Verfasser weiss es recht wohl, dass er nicht der Erste ist, der in diese Laufbahn tritt, und dass gut ausgerüstete und wackere Kämpfer vor ihm sich um den Preis bewarben. Wenn er auch aus Kleinmüthigkeit und um sich vor Angriffen zu sichern, die Verdienste derselben noch so sehr erheben wollte, so würde sein Versuch schon durch sein blosses Dasein beweisen, dass er nicht der Meinung ist, seine Vorgänger hätten den Preis wirklich errungen; denn das Ueberflüssige versucht Niemand, besonders wenn es mit einem solchen Aufwand von Anstrengung und Zeit verbunden ist. Er hält es daher für besser, offen zu gestehen, dass er sich von ihrer Art, die Geschichte der Philosophie zu behandeln, nicht befriedigt fühlte, und dass er erst nach einem langen Studium der Quellen selbst das Licht und die Aufschlüsse

fand, die er in den neueren Darstellungen umsonst gesucht hatte. Diese Freimüthigkeit möge Niemanden verdriessen, und der ruhigen Prüfung der hier vorgetragenen Ansichten nicht schaden. In diesem, wie in jedem anderen Felde der menschlichen Thätigkeit steht die Mitbewerbung einem Jeden frei. Jeder muss sich darauf gefasst machen, dem Glücklicheren zu weichen, und aus einem wetteifernden Kampfe entwickelt sich alle menschliche Bildung. Der Verfasser sucht einen solchen Kampf nicht, aber er scheut ihn auch nicht, und ist ebenso bereit in demselben besiegt zu werden, als zu siegen. Denn hoffentlich siegt nur der Bessere; wer aber dieser Bessere sei, die Persönlichkeit des Einzelnen, ist für den Fortschritt des Ganzen, für die geistige Entwicklung, völlig einerlei. Dass aber die Erreichung des Zieles, das in diesem Werke verfolgt wird, für den Fortschritt unserer geistigen Entwicklung ein unabweisbares Bedürfniss sei, davon ist der Verfasser auf's Innigste überzeugt. Er lebt daher des festen Glaubens, dies Ziel werde erreicht werden, sei es von ihm oder einem Anderen; denn was einmal in einer Zeit ein deutlich erkanntes geistiges Bedürfniss geworden ist, das findet auch früher oder später seine Befriedigung, wie die Geschichte nachweist. Sollte es ihm daher nicht beschieden sein, sein Ziel zu erreichen, so zweifelt er keinen Augenblick, dass ein Anderer, Besserer kommen werde, dem der Kranz aufbehalten ist. Er wird diesen Besseren freudig begrüssen, und ohne Neid ihm weichend, in die Zahl der Vorläufer zurücktreten. Auch diese sind nothwendig und ihre Stellung nicht ohne Ehre, denn der Kampf macht den Tapferen, nicht der Sieg; der Sieg gehört dem Glücklichen. Das Maass der angeborenen Kräfte kann aber Niemand überschreiten.

Zweites Kapitel.

Da nach dem Vorhergegangenen die einzelnen philosophischen Systeme nur Glieder einer zusammenhängenden Entwicklungskette der Philosophie sind und der heutige Zustand unserer Erkenntniss das Ergebniss einer vorausgegangenen langen geistigen Bildung, ein zum grossen Theil aus der Vorzeit auf uns vererbtes Gut, so ist es, um zum Verständniss unseres heutigen Ideenkreises zu gelangen, nothwendig, bis auf seine Quellen zurückzugehen, bis auf den Anfangspunkt, mit dem die Entwicklung der philosophischen Bildung begann, Auf diese Weise erhält die Geschichte der Philosophie die Bestimmung ihres Umfanges durch die Entstehung und Ausbildung der Philosophie selbst. Denn wenn diese wirklich eine Reihe von inneren Entwicklungen durchgegangen hat, deren jede ein einzelnes System ist, so dass unsere letzten Systeme nur die letzten Glieder einer bis ins Alterthum hinaufreichenden zusammenhängenden Kette bilden, so muss auch die Geschichte der Philosophie, wenn sie eine innere Einsicht in diesen Entwicklungsgang und damit in den heutigen Zustand unserer Erkenntniss gewähren soll, bis auf den Anfang dieser Kette zurückgehen. Wo findet sich also der Beginn unserer heutigen philosophischen Bildung?

Jedem, der es nur einigermaassen versucht, sich von dem Grunde seiner höheren, auf Glauben oder Nachdenken beruhenden Ueberzeugungen Rechenschaft zu geben, muss es augenblicklich einleuchten, dass er wenigstens mit seinen religiösen Ueberzeugungen in einem schon vor beinahe zwei tausend Jahren entstandenen Ideenkreise wurzelt, dem christlichen nämlich, und dass er, selbst wenn er mit demselben in Opposition getreten wäre, auch noch dadurch von demselben abhängt.

Aber auch die zweite, noch ältere geschichtliche Quelle unserer ganzen heutigen höheren Geistesbildung kann Keinem unbekannt sein, dem eine sorgfältigere Erziehung zu Theil wurde, von gelehrter Bildung ohnehin zu geschweigen: nämlich die Literatur und insbesondere die Philosophie der Griechen.

Aus diesen beiden Quellen, der christlichen Religion und der griechischen Philosophie, ist in der That Alles in unserem

heutigen Erkenntnissganzen hergeflossen, was nicht unmittelbares Erzeugniss der Erfahrungswissenschaften ist; der grösste Theil unserer Denkerkenntniss stammt nach Stoff oder Form aus diesen beiden Ideenkreisen.

Bis auf die Entstehung der christlichen Religion und der griechischen Philosophie müssen wir demnach mindestens zurückgehen.

Eine genauere Bekanntschaft mit diesen beiden Ideenkreisen lehrt jedoch, dass auch sie noch keine ursprünglichen sind, sondern aus noch entfernteren Quellen herfliessen, und zwar — nach einem merkwürdigen Zusammentreffen — beide aus eben denselben zwei gemeinschaftlichen Urquellen: der ägyptischen und der baktrisch-persischen Glaubenslehre.

Der christliche Glaubenskreis nämlich hängt auf's Genaueste mit dem jüdischen zusammen.

Der jüdische Glaubenskreis blieb aber selber seit seinem Entstehen nicht unverändert, sondern erhielt im Lauf der Zeit zwei in ihren hauptsächlichsten Vorstellungen wesentlich von einander abweichende Gestaltungen. Die ältere derselben herrschte unter den Hebräern zur Zeit ihrer politischen Selbstständigkeit vor der sogenannten babylonischen Gefangenschaft, und erscheint in den früheren Büchern des alten Testaments. Die spätere, die im engeren Sinne sogenannte jüdische Glaubenslehre entwickelte sich bei den Juden erst nach der babylonischen Gefangenschaft, als Judäa eine persische Provinz war, und findet sich in den späteren Büchern des alten Testaments und den mit den Büchern des neuen Testaments gleichzeitigen oder wenig älteren jüdischen Schriften, sowie in den ältesten Theilen des Talmud.

Jene ältere Gestaltung der jüdischen Glaubenslehre wurzelt, wie die ganze politische und bürgerliche Einrichtung des hebräischen Volkes, in der ägyptischen Bildung, die neuere dagegen in jenem baktrisch-persischen Ideenkreise, der sich von Persien aus über das ganze westliche Asien verbreitet hatte, soweit es der persischen Oberherrschaft unterworfen war.

Die Untersuchungen im weitern Verlaufe dieses Werkes werden diese noch nicht genug bekannten Verhältnisse erörtern und in das nöthige Licht setzen.

Erscheint es vielleicht schon auffallend, den jüdischen Ideenkreis aus Aegypten und Persien herzuleiten, so möchte es noch grösseren Widerspruch erfahren, dass auch die griechische Philosophie aus Aegyten und Persien stammen solle; denn es ist eine Lieblingsansicht der neuesten Zeit, die griechische Bildung, und insbesondere die griechische Philosophie, für eine selbstständige Frucht des griechischen Bodens zu erklären, und es gilt für ein altes, durch die neuere Aufklärung verscheuchtes Vorurtheil, für einen Mangel an Kritik, ja fast für eine Versündigung an der Ehre des griechischen Volkes, behaupten zu wollen, dass gerade die höchste Blüthe seiner geistigen Bildung, die Philosophie, aus den Ländern der Barbaren hergeholt und auf griechischen Boden überpflanzt worden sei. Indessen auch die Aufklärung hat ihre Vorurtheile; und es giebt auch eine falsche Kritik. Ohne Zweifel müssen die grossen Namen, welche durch ihr Ansehen diese Meinung schützen, ein gegründetes Bedenken erregen, und nur mit Zaudern und erst nach der reiflichsten Ueberlegung wird man sich entschliessen, eine so gewichtig vertretene Meinung zu verwerfen. Allein man muss mit Aristoteles sagen: Achtung dem Sokrates, Achtung dem Plato, noch mehr Achtung aber der Wahrheit.

Die Alten berichten einstimmig, dass die früheren griechischen Denker ihre Ausbildung durch Reisen in den Orient erhielten, und namentlich von Pythagoras, aus dessen Schule, wie sich in diesem Werke zeigen wird, die gesammte ältere griechische Philosophie hervorgeht, wird ausdrücklich berichtet, dass er einen grossen Theil seines Lebens in Aegypten und Persien sich aufgehalten, und dass er aus diesen beiden Ländern seine Lehre mitgebracht habe. Die genaueste Prüfung der Zeitangaben und eine nähere Bekanntschaft mit seiner Lehre bestätigen beide Aussagen auf das Bestimmteste. Ja, unsere Untersuchungen werden mit vollkommener Schärfe und Sicherheit nachweisen, dass nicht allein in dem pythagoräischen Systeme, sondern auch in denen der auf ihn folgenden Denker bis auf Plato, und diesen mit eingeschlossen, alle Hauptlehren, an deren Verarbeitung sich erst das wissenschaftliche Denken der Griechen entwickelte, aus einem dieser beiden Ideenkreise, entweder dem ägyptischen oder dem baktrisch-persischen, entnommen sind.

So bleiben also die ägyptische und die baktrisch-persische Spekulation die letzten Quellen sowohl des griechischen, als des christlichen Ideenkreises und somit auch noch unserer heutigen Philosophie. In Aegypten und Persien oder eigentlich Baktrien war demnach die Wiege unserer heutigen philosophischen Bildung, und ihre Entwicklung bis zu ihrem heutigen Zustand bedurfte eines Zeitraums von nahe an dritthalbtausend Jahren.

Auf diesen Zeitraum und auf die Länderstrecke vom westlichen Asien und von Aegypten über die Länder des Mittelmeeres bis zum westlichen Europa ist also das Gebiet abgegränzt, auf welchem die Entwicklungsgeschichte unserer heutigen Philosophie spielt.

Die übrigen asiatischen Völker, welche eine Philosophie hatten, die Inder und die Chinesen, liegen ausserhalb des Gebietes unserer Darstellung, da kein Einfluss ihrer Ideenkreise auf den unsrigen geschichtlich nachweisbar ist. Denn diese Rücksicht ist maassgebend für die Gränze dieses Buches. Es soll nur die Entwicklungsgeschichte unserer europäischen Philosophie darstellen. Nicht als ob hiermit einer Darstellung jener ostasiatischen Philosophieen ihr grosser Werth abgesprochen werden sollte; im Gegentheil: ausser dem geschichtlich entwickelnden Wege, der dadurch zur tieferen Einsicht in das Wesen einer Erscheinung führt, dass er sie vor dem geistigen Auge gleichsam entstehen und sich ausbilden lässt, giebt es auch noch einen anderen gleich erfolgreichen, um in das innere Wesen eines Gegenstandes einzudringen, den der Vergleichung mehrerer verwandten Erscheinungen unter einander, indem auf diese Weise durch das Hervortreten des einer Mehrzahl Gemeinschaftlichen auch die innere Beschaffenheit zur Einsicht kommt. Dieser vergleichende Weg ist es hauptsächlich, welcher die neuere Naturwissenschaft auf einen so hohen Grad der Ausbildung gehoben hat. Es wird also ohne Zweifel von dem grössten Interesse sein, wenn man einst im Stande ist, die Ideenkreise zweier Völker, die eine von uns und gegenseitig von einander unabhängige, eigenthümliche Bildung haben, mit vollkommener Sachkenntniss darzustellen. Denn schon jetzt, bei unserer noch so mangelhaften Kenntniss der philosophischen Literaturen jener Völker, überraschen uns ihre Philosophieen ebensowohl durch die oft wunderbare Fremdartigkeit

ihrer einzelnen Lehren, als auch andererseits wieder durch ebenso unerwartete Aehnlichkeiten sowohl ihrer spekulativen Systeme im Grossen und Ganzen, als auch in dem Gange ihrer Entwicklung. Welche belehrenden Aufschlüsse über die allgemeinen Gesetze, denen die geistige Bildung überhaupt unterworfen sein muss, werden daher zu erwarten sein, wenn uns ihre Literaturen so zugänglich sind, dass ein philosophisch gebildeter Kopf, mit den nöthigen Sprachkenntnissen versehen, aus eigenem Quellenstudium eine Darstellung derselben geben kann.

Für die Gegenwart aber ist ein solches Unternehmen noch unthunlich. Wir kennen die Philosophie beider Völker noch blos aus Nachrichten zweiter und dritter Hand, und stehen erst an der Schwelle ihrer Literaturen. Und namentlich die chinesische Literatur, bei ihrem Reichthume und ihrer grossen Ausdehnung eines näheren Studiums so würdig, ist bei uns in Deutschland noch so gut wie unbekannt.

Das vorliegende Werk wird sich also darauf beschränken, die Entwicklung unserer abendländischen Philosophie von ihren ersten Quellen an, durch das Alterthum und das Mittelalter hindurch bis auf unsere Tage zu verfolgen.

Es wird mit der Schilderung der ägyptischen und der baktrisch-persischen Glaubenslehre beginnen müssen; darauf nachweisen, wie durch Pythagoras ein aus beiden Glaubenslehren zusammengesetzter Vorstellungskreis nach Griechenland übergepflanzt wird, und dort zur Ausbildung einer Reihe spekulativer Systeme Veranlassung giebt; wie dann der christliche Ideenkreis hinzutritt, sich zunächst unter mannigfachen Einflüssen griechischer Philosopheme gestaltet, und dann im Mittelalter zu einer selbstständigen Philosophie sich ausbildet; bis endlich bei dem Wiederaufleben der alten Literatur im funfzehnten Jahrhundert, durch die erneuerte Bekanntschaft mit der alten Philosophie und das erwachende regere geistige Leben, aus dem christlichen Ideenkreis die moderne Philosophie entsteht und eine zusammenhängende Reihe philosophischer Systeme erzeugt, deren letzte in unsere Gegenwart fallen.

Drittes Kapitel.

Den ganzen Verlauf eines ausgedehnten geistigen Entwicklungsganges entrollt also die Geschichte der Philosophie vor unseren Augen, und es ist keine Frage, dass, wenn die Schilderung nicht allzuweit hinter dem Gegenstande zurückbleibt, das dargestellte Bild an Reiz und Wichtigkeit keinem anderen nachsteht, welches die Geschichte darzubieten vermag. Denn der Gegenstand betrifft die erhabensten und wichtigsten Angelegenheiten des Menschen und ist so grossartig und auf die höchsten geistigen Güter so einflussreich, dass die Darstellung selbst auch da noch einen ernsten und nachdenklichen Eindruck zurücklassen muss, wo sie Verirrungen und Thorheiten zu berichten hat. Um so dringender ist die Aufforderung an den Darsteller, sich seiner Aufgabe würdig zu zeigen. Dies hat aber in einer Geschichte der Philosophie seine besonderen Schwierigkeiten, denn der Darsteller derselben hat ein doppeltes Amt zu erfüllen, das des Geschichtschreibers und das des abstrakten Denkers. Es ist Nichts leichter als eine Reihe guter und durchaus untadeliger Verhaltungsregeln zu geben, wie eine Geschichte der Philosophie geschrieben sein müsse; denn sie liegen meistens so auf der flachen Hand, dass es keines grossen Scharfsinnes bedarf, um sie aufzustellen. Nur ist damit für die Darstellung selber gar Nichts gewonnen; denn das Geheimniss beruht nicht darin, so im Allgemeinen diese guten Regeln aufzustellen, sondern darin, sie in jedem besonderen Falle anzuwenden. Zu dieser Anwendung aber kann man keine Anweisung geben, diese Kunst lehrt sich nicht. Man wird weder ein Geschichtschreiber noch ein Denker nach Regeln; und wem die Vereinigung jener verschiedenen geistigen Kräfte fehlt, die zu beiden nöthig sind, der wird sich umsonst nach einem Ersatz gewährenden Hülfsmittel umsehen. Jeder, der es bei einer deutlichen Vorstellung von der Grösse seiner Aufgabe mit Ernst und Gewissenhaftigkeit versucht hat, die Bedingungen zu erfüllen, deren er sich selber am besten bewusst ist, Jeder, der die oft zur Verzweiflung bringenden Schwierigkeiten kennt, die zu überwinden sind, wenn man durch die Anstrengung des Willens eine

schwächere Seite seiner geistigen Fähigkeiten ersetzen muss — und nur wenige Glückliche dürften sich einer ganz gleichen geistigen Ausstattung zu rühmen haben —, der weiss aus eigener Erfahrung, wie nichtig und leer alle solche allgemeinen Regeln sind. Weder die tausendfachen Einzeluntersuchungen zur Feststellung der historischen Thatsachen, noch ihre Zusammenstellung zu einem übersichtlichen klaren Bilde; weder die Prüfung der einzelnen spekulativen Sätze, noch die Aufspürung ihres inneren Zusammenhanges, den man erkannt haben muss, um sie zu einem in sich übereinstimmenden Systeme verbinden zu können; noch weniger aber die Entdeckung jener allgemeinen Bedingungen und Gesetze, unter denen sich die geistige Bildung entwickelt, die allein in das Chaos der einzelnen Erscheinungen Licht und Ordnung bringen und die feinste Blüthe der ganzen Darstellung ausmachen — Aufschlüsse, welche das Denken oft lange vergeblich aufsucht, dann lange nur dunkel ahnet, bis sie endlich manchmal plötzlich, ein anderesmal jedoch nur sehr langsam zur völligen Klarheit kommen, und die man in seinen Quellen nirgends geschrieben findet —: Nichts von allem dem kann man nach Regeln machen. Bedenkt man nun noch hierbei, dass namentlich über die dunkeln ältesten Zeiten die geschichtlichen Nachrichten sehr ungenügend, voll Verwirrungen und Widersprüche sind, dass Wahres und Falsches unter einander gemischt, Unrichtiges oft unter der scheinbar annehmlichsten Form, Richtiges oft unter dem Anschein des Abenteuerlichen ja Abgeschmackten versteckt ist, dass die Werke der alten Denker meist nur in abgerissenen und verstümmelten Stellen erhalten sind, und die Nachrichten von ihren Lehren bei den verschiedensten und an Glaubwürdigkeit sehr ungleichen Schriftstellern zerstreut, ja dass manche der älteren Vorstellungskreise, wie z. B. der ägyptische, ganz aus einzelnen Bruchstücken gleich einer musivischen Arbeit zusammengesetzt werden müssen: so begreift man, dass von einer allgemeinen Vorschrift, wie die Darstellung zu schaffen sei, gar nicht die Rede sein könne Das Was und das Wie liegt hier, wie überall, ganz ausserhalb einer lehrenden Anweisung. Dazu ist das Denk- und Darstellungsgeschäft viel zu unendlich zusammengesetzt. Wenn daher die Aufstellung solcher allgemeinen Regeln ihre eigenen Urheber vor Verirrungen nicht gesichert hat, so kann diese

Erscheinnng durchaus nicht befremden. Weit nutzreicher dagegen scheint eine Untersuchung, wie eine Geschichte der Philosophie nicht geschrieben werden müsse; und eine Auseinandersetzung, wie der Verfasser wenigstens geglaubt hat, sie nicht schreiben zu müssen, mag hier in kurzen Zügen folgen.

Es ist eine allgemein angenommene und auch durchaus richtige Vorschrift, dass jede Geschichte, und ganz insbesondere eine Geschichte der Philosophie, mit strenger Kritik geschrieben sein müsse, d. h. mit einer umsichtigen und genauen Prüfung der auf Geschichte und Lehren bezüglichen Nachrichten, und der Quellen, aus denen sie fliessen. Und doch ist keine Vorschrift so sehr gemissbraucht worden und hat so sehr irre geleitet, als gerade diese. Man sieht, es kommt bei einer solchen Prüfung Alles auf die Grundsätze an, nach denen man prüft; ist der Maasstab falsch, so ist auch das Ergebniss der Messung unrichtig. Statt sich nun bei seiner Prüfung rein objektiver Kriterien zu bedienen, d. h. solcher Grundsätze, die aus der Natur des Gegenstandes hergeleitet sind, ist man häufig unbewusst in den Fehler verfallen, sich (um nochmals die Kunstausdrücke zu gebrauchen) rein subjektiver Kriterien zu bedienen, d. h. solcher Grundsätze, die nur in der Geistesbildung und Denkweise des Darstellers ihren Grund hatten. Geistesbildung und Denkweise jedes Einzelnen sind aber in Vergleich zur Gesammtheit der Geistesbildung und der möglichen Denkweisen nothwendig beschränkt, d. h. jeder Einzelne hat nur einen Theil der Gesammtbildung, eine einzelne bestimmte Art der verschiedenen Denkweisen. Es ist kaum nöthig zu bemerken, dass bei der nothwendigen Beschränktheit aller Menschen, als endlicher Wesen, dies ein allgemeines Gesetz ist, dem sich Niemand entziehen kann. Denn wenn auch ein Denker die ganze geistige Bildung seiner Zeit in sich vereinigte, wovon nur sehr wenige, einzeln zu zählende Beispiele vorkommen, und wenn er auch dazu die Fähigkeit hätte, sich in andere Denkweisen als die seinige mit Leichtigkeit zu versetzen — und die Geschichte zeigt von einer solchen Universalität auch nur sehr spärliche Beispiele —, so besässe er hiermit doch nur die ganze geistige Bildung seiner Zeit. Die Geschichte, besonders die der Philosophie, zeigt uns aber, wie wir sehen werden, dass zu anderen Zeiten und bei anderen

Völkern, unter anderen Gesittungszuständen ganz verschiedene, ja der unsrigen geradezu entgegengesetzte Gestaltungen der geistigen Bildung und der Denkweise stattfanden, in denen unsere Vorstellungen von dem Weltganzen, unsere Begriffe von der Gottheit, unsere Ansichten von den Gegenständen der Erkenntniss überhaupt, ja sogar die Form unseres wissenschaftlichen Denkens noch gar nicht vorhanden waren, und in denen Alles dies durch ganz Verschiedenartiges, uns freilich sehr fremdartig Erscheinendes ersetzt wurde, wovon wir uns ohne die ausdrücklichen geschichtlichen Zeugnisse, blos ausgerüstet mit unserer modernen Bildung, wohl schwerlich Etwas träumen liessen. Und nun denke man sich einen Kritiker, der von dem Standpunkt seiner modernen Bildung, seiner modernen Denkweise die Vorstellungen des Alterthums prüft. Wenn ihm schon das Verständniss solcher alten Denker verschlossen ist, deren Werke uns ganz erhalten sind, und in die man sich doch nach Beiseitesetzung unserer modernen Vorstellungen durch eine unverdrossene Mühe nach und nach hineinarbeiten kann, indem man die verschiedenen Theile ihres Ideenkreises zusammenstellt und mit einander vergleicht, wie muss es erst mit dem Verständniss derjenigen Denker und Vorstellungskreise aussehen, von denen uns nur Bruchstücke erhalten sind, deren Zusammenstellung und Vergleichung noch unendlich mühsamer ist, und deren Auffassung die Fähigkeit, sich in eine fremdartige Denkweise zu versetzen — eine höchst schwierig zu übende Kunst — noch in einem weit höheren Grade voraussetzt. Und doch ist diese Art der Kritik, gleichsam zum Hohne die höhere genannt, seit dem letzten Jahrhundert bis auf die Gegenwart die herrschende gewesen, und hat durch ihre negativ-zerstörende Richtung eine Reihe von Verdammungsurtheilen über frühere und spätere Werke des Alterthums zum Vorschein gebracht, blos weil diese in die Vorstellung, welche sich die Kritiker von dem Alterthum gebildet hatten, nicht hineinpassten. Wir wollen diese subjektive Kritik mit einem deutschen und deutlichen Namen die Kritik der Beschränktheit nennen, weil, so verschieden auch die einzelnen Ansichtsweisen sind, aus denen sie hervorgegangen, doch diese alle darin übereinstimmen, dass sie den beschränkten persönlichen Standpunkt des Einzelnen zum Maasstabe der Erscheinungen machen.

Alle diese verschiedenen Arten beschränkter Ansichten hier einzeln durchzugehen, würde zu weit führen. Wir wollen nur diejenigen berühren, welche auf die Geschichte der Philosophie einen nachtheiligen Einfluss geübt haben, und denen wir im Verlaufe dieses Werkes nothgedrungen entgegentreten müssen. Sie lassen sich im Allgemeinen auf drei Grundursachen zurückführen: entweder rühren sie aus dem unselbstständigen Anschliessen an einen einseitigen Ideenkreis, oder aus Befangensein in den gerade herrschenden Tagesmeinungen, oder aus einer nur beschränkten Kenntniss des Alterthums her.

Die aus einem einseitigen Ideenkreise hervorgehende Beschränktheit zeigt sich hauptsächlich in der Auffassungs- und Beurtheilungs-Weise der philosophischen Lehren. In der früheren Zeit fand eine solche beschränkte Beurtheilungsweise besonders von dem kirchlichen Standpunkte aus statt, und die Denker, namentlich Einzelne unter den Alten: ein Demokrit, ein Epikur, mussten als Heiden, Ungläubige, Gottlose u. s. w. viel Misshandlungen und Unbilden erleiden. An eine gerechte Beurtheilung, ja nur an eine unpartheiliche Auffassung, viel weniger noch an ein tiefer gehendes Verständniss philosophischer Sätze war von einem solchen Standpunkte aus gar nicht zu denken, besonders so lange noch die von den kirchlichen Partheien ausgehende Verfolgung des freieren Denkens die gehässigsten Leidenschaften rege machte. Die ersten Geschichtschreiber der Philosophie, meistens Theologen, kranken an diesem Fehler. Nach unserem jetzigen Bildungsstande ist von einem heutigen Geschichtschreiber der Philosophie eine solche einseitige Auffassungsweise der philosophischen Sätze von einem kirchlichen Standpunkte aus vor der Hand nicht zu befürchten. Nicht aus einem inneren Grunde: etwa weil die Leidenschaften in unserem Zeitalter ganz von einem reinen und aufrichtigen Streben nach Wahrheit verdrängt worden wären; oder weil gerade die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie den Geist aus einer solchen beschränkten Einseitigkeit nothwendig herausreissen müsste, da diese Geschichte während ihres langen Verlaufes eine so grosse Reihe der verschiedenartigsten Meinungen vorführt, welche alle zu ihrer Zeit auf Untrüglichkeit und Alleingültigkeit Anspruch machten und mit dem Geräusch ihrer Streitigkeiten die Welt erfüllten, während sie jetzt zum grössten Theile in der tiefsten Stille der Vergessen-

heit begraben sind. Weder das Eine noch das Andere. Der Kampf der Meinungen, der nie geruht hat, so lange das geistige Leben rege war, dauert mit gleicher Leidenschaftlichkeit auch heute noch fort; und für die Stimme der Geschichte haben nur Wenige ein Ohr; denn schon die Empfänglichkeit für ihre Lehren setzt eine geistige Begabung voraus, die nicht Allen zu Theil wird. Im Gegentheil: die Meisten sind, wie das tägliche Leben zeigt, durch die Vorurtheile, von denen sie durchdrungen sind, für die Belehrungen der Erfahrung so völlig unempfindlich, dass sie von ihnen umringt sein können, ohne sie nur zu bemerken, wie geöltes Papier im Wasser schwimmt, ohne nass zu werden. Sondern theologische Vorurtheile sind wohl für den Augenblick bei einem Geschichtschreiber der Philosophie nur aus dem ganz äusserlichen Grunde nicht zu erwarten, weil nach der jetzigen Stellung der Philosophie zur Theologie unter unseren Zeitgenossen ein Gelehrter, der das Studium der Philosophie zu seinem Berufe macht, schwerlich eine vorherrschend theologische Denkweise haben möchte.

Desto mehr hat sich ein Geschichtschreiber der Philosophie in unseren Tagen vor philosophischen Vorurtheilen zu hüten d. h. vor solchen Ansichten und Meinungen, die er durch seine Jugendbildung aus einer zur Zeit herrschenden philosophischen Schule eingesogen und in den Kreis seiner Ueberzeugungen aufgenommen hat, ohne dass er sich von ihrer Begründung eine genügende Rechenschaft zu geben im Stande wäre. Diese Art der geistigen Beschränktheit und Unselbstständigkeit ist mehr zu fürchten, als jede andere, denn sie ist jetzt gerade die am weitesten verbreitete. Die erste Bekanntschaft mit der Philosophie fällt gewöhnlich in die Jugendjahre, in welchen die zu einer selbstständigen Beurtheilung der Dinge nöthige Reife des Verstandes noch nicht entwickelt sein kann. Die Leerheit des jugendlichen Geistes macht ihn für Alles empfänglich; die Frische und Begeisterungsfähigkeit, die selbst bei mittelmässigen Köpfen eine so kostbare Ausstattung der Jugend ist, und die bei den Meisten in dem späteren Alter so bald und oft so spurlos verschwindet, leiht jeder geistigen Anregung einen trügerischen und die Ueberzeugung fesselnden Reiz; was Wunder, wenn Lehren, unter solchen Umständen eingeflösst, besonders von Seiten eines Lehrers, welcher durch die Macht seiner Persönlichkeit oder den Zauber seiner Rede die Gemüther

zu beherrschen weiss, sich leicht und völlig der Seele bemächtigen und sie bald so unterjochen, dass es für das ganze Leben um die geistige Selbstständigkeit geschehen ist. Denn nur bei den stärkeren Charakteren, und auch da nur nach einem mühsamen und peinlichen Kampfe, kann sich das Denken von den Fesseln der Jugendeindrücke losmachen, und sich frei bewegen lernen. So kommt es denn, dass die meisten Philosophen ihr Leben lang einer Schule angehören, die wenigen Starken ausgenommen, die selber eine Schule machen. Und da es meistens dem Zufall überlassen bleibt, welchem philosophischen Lehrer man in seiner Jugend in die Hände fällt, und bei den Schwachen ohnehin der erste Eindruck entscheidend ist, so erklärt sich daraus die Erscheinung, dass nicht leicht ein Lehrer, selbst wenn er zu den untergeordneten Göttern gehört, ganz ohne ein, wenn auch kleines Häuflein gläubiger Schüler bleibt, die dann des Meisters Weisheit mit regem Eifer zu verbreiten suchen und neben den herrschenden Schulen als Ecclesiae pressae ihr Dasein fristen, bis endlich die grossen und kleinen Wellen in dem unaufhaltbaren ewig wechselnden Flusse der geistigen Entwicklung gleich spurlos verrinnen.

Vor dieser Art der geistigen Unselbstständigkeit hat sich aber der Geschichtschreiber der Philosophie ganz besonders zu hüten — wenn er kann, denn der gute Wille allein reicht hierzu nicht aus —, da durch sie das Verständniss der philosophischen Systeme oft ganz verhindert, oft wenigstens sehr getrübt wird. Denn eine Hauptbedingung zur Auffassung und Darstellung eines philosophischen Systems ist für einen Geschichtschreiber der Philosophie die Fähigkeit, sich in einen fremden Vorstellungskreis, in eine fremde Denkweise so hineinzuversetzen, dass er nicht allein die Gedanken des fremden Denkers in sich nachzuerzeugen im Stande sei, sondern dass er auch in seinem eigenen Vorstellungskreise, in seiner eigenen Denkweise, in der ja doch immer die Darstellung stattfinden muss, den vollkommen gleichgeltenden Ausdruck für den fremden Gedanken finde. Diese Uebertragung des fremden Gedankens in die Ausdrucksweise des Darstellers ist es aber wesentlich, welche dem Leser das Verständniss des Darzustellenden vermittelt und erleichtert, weil angenommen werden muss, dass die Ausdrucksweise des Darstellers als die eines

erklärenden Berichterstatters und unmittelbaren Zeitgenossen dem Leser näher liege und verständlicher sei, als die des Denkers selbst, der entweder durch seine eigenthümlichen Denkformen oder durch den Zeitabstand dem Leser nothwendig ferner stehen muss. Zur genügenden Erfüllung dieses Vermittleramtes braucht aber der Geschichtschreiber zunächst eine grosse Gelenkigkeit und Geschmeidigkeit des Denkens, eine Eigenschaft, die nur der schöpferische Denker verschmähen darf, weil er das Recht hat zu verlangen, dass man sich sein Verständniss sauer werden lasse, die er aber zu seinem eignen Besten nicht verschmähen sollte, und die auch gerade die grössesten Denker nicht verschmäht haben, weil die Denkklarheit zu einem grossen Theile von dieser Denkgeschmeidigkeit abhängt. Diese Denkgeschmeidigkeit ist aber eine schwer zu erlangende, und schwer zu übende Kunst, deren Schwierigkeit in dem Maasse wächst, je mehr ein darzustellender Ideenkreis entweder durch die Denkeigenthümlichkeit seines Urhebers, oder durch die Verschiedenheit des Bildungszustandes, aus dem er hervorgegangen ist, von dem in der jetzigen Zeit oder in den jetzigen Schulen herrschenden abweicht und fremdartig erscheint. Zugleich aber muss der Darsteller einen grossen Grad von Festigkeit in seiner eigenen Ueberzeugung besitzen, damit er bei dem Streben, sich sowohl dem Gedanken des Denkers, als auch dem Verständniss des Lesers möglichst anzubequemen, doch niemals die Selbstständigkeit seines eigenen Denkens verliere, weil auf dessen unveränderlicher Gleichheit die Richtigkeit der Vermittlung beruht. Sein Denken ist einer spiegelnden Wasserfläche zu vergleichen, die nur dann richtig zurückstrahlt, was an ihr vorübergleitet, wenn sie selber in unbeweglicher Ruhe verharrt. Beide Eigenschaften: Geschmeidigkeit des Denkens verbunden mit selbstständiger Festigkeit, müssen aber demjenigen nothwendig fehlen, der sich in den Ideenkreis einer herrschenden Schule verrannt hat. Hätte er eine feste Selbstständigkeit des Denkens gehabt, so würde er kein Nachbeter einer Schule geworden sein; er hätte keiner fremden Form für seine Ideen bedurft. Und dadurch, dass er seine Gedanken in eine fremde Form zwängte, hat er alle Gelenkigkeit des Denkens verloren, wenn er überhaupt welche besass.

So kommt es denn, dass in so vielen geschichtlichen Werken über die Philosophie gerade das Höchste, die Kritik der philosophischen Systeme, am übelsten bestellt ist. Der Verfasser darf ehrlich versichern, dass ihm die Nothwendigkeit, sich von dieser Beschränkung frei zu erhalten, frühzeitig klar wurde, dass er in der Ausübung dieser schwierigen Pflicht Mühe und Schweiss nicht gespart hat, und dass es wenigstens nicht Mangel an Einsicht und gutem Willen ist, wenn er das Schicksal seiner Vorgänger theilen sollte, nämlich hinter der Aufstellung seiner eigenen Regeln in der Ausführung zurückzubleiben.

Eine zweite Gattung der beschränkten Kritik, welche in der Geschichte der Philosophie sowohl auf historische wie auf philosophische Untersuchungen einen üblen Einfluss geübt hat und noch übt, geht aus dem Befangensein in den gerade herrschenden Tagesmeinungen hervor. Es sind dies diejenigen Ansichten, welche in den einzelnen Wissenschaften nach dem gerade stattfindenden Stande ihrer Ausbildung als die neuesten an der Tagesordnung sind, meistens von einzelnen stimmführenden Persönlichkeiten ausgehen, mehr oder minder blosse Hypothesen sind, bei denen der Schimmer des Geistreichen den Mangel der Begründung verdeckt, und die daher von der Mehrzahl der Gebildeten in den Kreis ihrer Ueberzeugungen aufgenommen werden, ohne dass sie im Stande sind, sich von ihrer Richtigkeit oder Begründung genügende Rechenschaft zu geben. Man hat so lange gewisse Meinungen als ungebildete, unserer aufgeklärten Zeit unwürdige Vorurtheile verdammen, bespötteln, bedauern hören, dass man es als ein nothwendiges Zeichen der Aufklärung betrachtet, solche Meinungen ebenfalls zu verdammen, zu bespötteln, zu bedauern; und dass man sich schämen würde eine dieser unglückseligen Meinungen zu hegen, weil man dadurch verriethe, dass man nicht auf der Höhe der heutigen Bildung stehe. In Wahrheit sind es gerade diese aus der herrschenden Tagesrichtung hervorgehenden, unbegründeten Meinungen, welche dem nach unabhängiger Einsicht Strebenden am schwierigsten zu überwinden sind, und von denen sich sogar der selbstständige Denker am letzten losmacht, weil sie gewöhnlich, als die neuesten Ansichten gleich im Beginne der Jugendbildung eingesogen, unbewusst in den Kreis der Ueberzeugungen mit

aufgenommen werden und deshalb im Geiste fest haften. Zugleich sind es auch die bei Anderen am schwersten zu bekämpfenden Vorurtheile, weil sie es sind, auf welche sich die Zeitgenossen am meisten zu Gute thun, und auf die ein Jeder in um so höherem Grade stolz ist, als ihm ein dunkles Gefühl sagt, dass sie nicht die Frucht seines eigenen Urtheils sind, sondern dass er sie nur von höheren, ihm überlegen erscheinenden Geistern entlehnt hat. Es ist aber eine allgemeine Schwäche der menschlichen Natur, dass man gerade auf diejenigen Meinungen am stolzesten ist, die von Anderen erborgt sind; denn indem man solche fremde Ansichten sich aneignet, fühlt man sich von dem Gedanken geschmeichelt, eben so geistreich zu sein als die Stimmführer, von denen sie entlehnt sind, und Anderen überlegen, die sich nicht auf diese Höhe der Erkenntniss aufzuschwingen vermögen. Diese Vorurtheile der Tagesmeinung bilden die ganz beweglichen, einander verdrängenden Wellen in dem Flusse der geistigen Bildung. Eine jede Zeit hat solche eigenthümliche Vorurtheile, die sie mit Vorliebe pflegt, und die dann bei der folgenden Generation anderen, vielleicht nicht weniger unbegründeten Platz machen. Es schien nöthig, dies ausdrücklich zu bemerken, damit nicht Untersuchungen, die gegen solche jetzt herrschende Vorurtheile anstossen, gleich von vorn herein mit einem eingebildeten Besserwissen aufgenommen würden, sondern jeder sein philosophisches Talent dadurch bewähre, dass er seine vorgefassten Meinungen einstweilen wenigstens als bezweiflungsfähig betrachte. Die bisherigen Ansichten über die Geschichte der Philosophie wimmeln von solchen Vorurtheilen; Verfasser und Leser werden also im Verlaufe dieses Werkes hinlängliche Gelegenheit haben, ihr philosophisches Talent an ihnen zu üben. Es mag daher genug sein, hier nur eines derselben zu berühren, weil wir ihm sogleich im Beginne unserer Untersuchungen werden entgegentreten müssen. Es betrifft das Verhältniss der griechischen Bildung zu derjenigen der orientalischen Völker. Wir haben schon den Satz aufgestellt, dass die griechische Spekulation aus orientalischen Ideenkreisen hervorgegangen sei. Das ist aber eine Meinung, die als eine längst verjährte, glücklich beseitigte, als ein Rest früherer Unaufgeklärtheit heut zu Tage bei Vielen in Ungunst steht, während die entgegengesetzte Ansicht, dass die griechische

Bildung eine durchaus selbstständige, auf eigenem Grund und Boden gewachsene sei, sich einer ausgezeichneten Gunst erfreut. Zwar versichern die Alten, die doch, wie z. B. Herodot, die nicht-griechischen Bildungskreise zum Theil aus Selbstanschauung kannten, das gerade Gegentheil. Aber wir, die wir zweitausend Jahre später leben, müssen dies besser wissen. Es steht einmal fest, dass die orientalischen Völker Barbaren gewesen sind, die sich nur zu einer kümmerlichen Halbbildung erheben konnten; wie sollte es daher der Mühe werth sein, sich um ihre Ideenkreise zu bekümmern, die sich nur in spärlichen, mühsam aufzufindenden Bruchstücken erhalten haben, und überdies zum Theil noch in fremden Sprachen, die von den Wenigsten gekannt sind? Was würde daraus entstehen, wenn die entgegengesetzte Ansicht vorherrschend würde? Wir dürften uns nicht mehr mit dem durch unsere Jugendbildung uns schon geläufigen Sprach- und Gedankenkreis der Hellenen begnügen, sondern Jeder, der auf die Quelle der griechischen Bildung zurückgehen wollte, müsste sich noch in den späteren Jahren, wo das blosse Lernen so mühselig ist, mit dem Studium fremdartiger Sprachen und Literaturen beschäftigen. Welche Mühe, welche Arbeit! Darum ist es besser, sich das Betreten dieser so dornigen Gebiete dadurch zu ersparen, dass man erklärt, es könne Nichts auf ihnen zu holen sein. Und finden sich bei griechischen Schriftstellern, z. B. bei dem noch am meisten gelesenen, wenn auch nicht immer verstandenen Plato, dennoch Stellen, die sich der beliebten Ansichtsweise wegen ihrer Fremdartigkeit durchaus nicht fügen wollen, so hat auch da ein geistreicher Mann ein sicheres und gar nicht beschwerliches Auskunftsmittel gefunden: man erklärt sie für mythisch.

Eine dritte Quelle beschränkter Kritik in der Geschichte der Philosophie fliesst aus einer nur beschränkten Kenntniss des Alterthums und den hieraus hervorgehenden Fehlschlüssen. Anstatt darnach zu streben, das Alterthum möglichst in seiner Ganzheit aufzufassen, weil wir nur dadurch im Stande sind, uns eine zugleich richtige und lebendige Anschauung zu verschaffen, eine Anschauung, die dann auch kräftig genug ist, um belebend und befruchtend auf unsere eigene Bildung einzuwirken, so ist im Gegentheil Nichts gewöhnlicher, als dass man bei abnehmender Spannkraft des Geistes und zunehmender

Bequemlichkeitsliebe sich in irgend einem Theile des Alterthums, einem Lieblingsgegenstande, einem Lieblingsschriftsteller einbürgert, mit dem man nach und nach vertraut wird, und in dem man sich zu Hause fühlt. Von ihm aus macht man dann seine Ausflüge in das übrige Alterthum, von denen man immer gern wieder zu seinem Lieblingsgegenstande, wie aus einer unwirthbaren Fremde in seine heimische Behausung, zurückkehrt.

So kann es denn nicht fehlen, dass man bald den freien Ueberblick über das Ganze des Alterthums verliert, und Alles von dem beschränkten einseitigen Standpunkte seines Lieblingsgegenstandes, seines Lieblingsschriftstellers beurtheilt. Aus dieser Gewöhnung erklärt sich eine in unserer Zeit beliebte Beurtheilungsweise, die, wenn sie nicht so allgemein verbreitet wäre, wegen ihres Widerspruchs mit dem gesunden Menschenverstande befremden würde. Man hat einen Vorstellungskreis, z. B. den christlichen, einen Schriftsteller, z. B. den Plato, mehr oder minder genau kennen gelernt. Gewisse daselbst vorkommende Vorstellungsweisen sind alte Bekannte geworden; sie werden als christliche, platonische gestempelt. Später sieht man sich in anderen Ideenkreisen, in anderen Schriftstellern um; man findet seine alten Bekannten, oder Anderes ihnen sehr Aehnliches hier wieder; man sagt nun kurzweg: siehe da, platonische Vorstellungen, christliche Ideen! Sind nun die später kennen gelernten Ideenkreise und Schriftsteller vorchristlich, vorplatonisch, so gereicht dies zum gerechten Befremden. Wie können christliche, platonische Vorstellungen in vorchristliche Ideenkreise, vorplatonische Schriftsteller kommen! Der einfache gesunde Menschenverstand würde vielleicht so schliessen: Offenbar waren diese im christlichen Ideenkreise, bei Plato vorkommenden Vorstellungen schon früher vorhanden und haben sich durch die geschichtliche Fortpflanzung auch in die späteren Ideenkreise und Schriftsteller übergetragen. Springt doch keine Vorstellung, keine Idee, auch bei dem begabtesten Denker, wie Minerva ohne Vater und Mutter, d. h. ohne die Anregung vorher schon vorhandener Vorstellungen, aus dem Haupte ihres Urhebers hervor. Ein so Urtheilender würde aber hierdurch nur seine Unfähigkeit zur Kritik verrathen. Denn der Kritiker schliesst frisch zu: Das sind christliche, platonische Ideen; kommen sie also in früheren Schriften

vor, so sind diese offenbar unächt und untergeschoben. Und dass man auf diese logische Weise früher und heut zu Tage wirklich geurtheilt hat, beurkunden z. B. die Untersuchungen über die Fragmente der Pythagoräer auf eine wahrhaft überraschende Weise; denn diese werden besonders deshalb für unächt erklärt, weil sie voll platonischer Vorstellungen seien.

Die aufklärende d. h. zerstörend aufräumende Kritik des vorigen Jahrhunderts hat hauptsächlich auf dieser starken Logik gefusst, und Kritiker, die noch immer eines gewissen Kredites geniessen, wie z. B. Meiners, haben von ihr aus in der älteren Philosophie wahrhaft vandalisch gehaust. Hätte diese Kritik Erfolg gehabt, so hätten wir an der Stelle der ältesten philosophischen Systeme, die, so wenig inneren Werth man ihnen auch beilegen mag, doch geschichtliche Erscheinungen sind und als solche für die Einsicht in die Entwicklung des menschlichen Denkens unschätzbaren Werth haben, — Nichts weiter, als die aufgeklärte d. h. sehr magere und ideenarme Moralphilosophie des letzten Jahrhunderts. Doch glücklicher Weise ist auch dieser Sturm jetzt fast vorübergeweht.

Nach dieser offenen Erklärung über die falsche Methode, nach welcher, wie der Verfasser glaubt, eine Geschichte der Philosophie nicht geschrieben werden darf, mögen nun noch einige kurze Worte zur Erklärung der Grundsätze folgen, nach welchen er selbst seine Geschichte zu schreiben gedenkt.

Die Geschichte der Philosophie bietet den Verlauf eines grossartigen Entwicklungsprocesses dar, den das Denken in dem Streben nach Erkenntniss nach und nach durchgehen musste, ehe es auf die heutige Stufe seiner Ausbildung gelangte. Diese Entwicklung des philosophischen d. h. des Erkenntniss-Denkens ist aber nur ein Theil, obgleich der hauptsächlichste und höchste, der ganzen geistigen Entwicklung des Menschengeschlechtes überhaupt. Die Geschichte der Philosophie macht also einen inneren, wesentlichen Bestandtheil der gesammten Geschichte der menschlichen Bildung aus, und beide können von einander gar nicht getrennt werden. Die Geschichte der Philosophie, aus diesem allgemeinen Entwicklungsgange des Menschengeschlechtes herausgerissen, bleibt geradezu ganz unverständlich und haltlos. Zugleich lehrt die Geschichte, dass kein Denker, auch der selbstständigste und begabteste nicht, vermocht hat, sich dem Einflusse dieses

allgemeinen Entwicklungsganges zu entziehen, sondern dass er, bei allem Reichthum geistiger Begabung und eigenen schöpferischen Denkens, doch immer im Allgemeinen die Aufgabe der Philosophie so fasst, wie sie ihm von dem zu seiner Zeit stattfindenden Bildungszustande schon vorbereitet und zurechtgelegt war. Sein eigenes Erkenntnissgebäude, wenn auch noch so eigenthümlich, ist also doch Nichts weiter als ein Glied in jener allgemeinen Kette, die vor ihm bestand und über ihn hinausreicht. Jeder Denker kann und muss demnach aus seiner Zeit begriffen werden, d. h. aus dem Entwicklungsstande desjenigen Bildungskreises, unter dem er lebte und dessen Einflüssen er unterworfen war. Dieser Bildungsstand muss aber immer ein Ganzes ausmachen, und so viele Denker auch zu einer und derselben Zeit an dem Aufbau der Erkenntniss arbeiten, so können sie doch keine einander vollkommen ungleichartigen Denkrichtungen verfolgen, sondern wie verschieden diese auch sein mögen, so müssen sie sich unter einer höheren Einheit zusammenfassen lassen, deren verschiedene Seiten sie vertreten, und diese Einheit ist eben die Gesammtheit des zu ihrer Zeit vorhandenen Bildungsstandes selber. Der fortschreitende Fluss dieses allgemeinen Bildungsganges ist aber wesentlich an die Zeitfolge gebunden; der Bildungsstand einer Generation muss aus dem der vorhergehenden hervorgehen und zu dem der folgenden hinführen.

Dies sind die wenigen Sätze, aus denen der Verfasser die Methode seiner Darstellung entwickeln will. Sie haben sich ihm durch eine aufmerksame und langjährige Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie von selber aufgedrängt und sind also nicht a priori konstruirt, wie der Kunstausdruck lautet, sondern ganz bescheidentlich a posteriori aus den Andeutungen der Geschichte selbst herausgelesen. Denn der Verfasser läugnet, wie er schon im Eingange auseinandergesetzt hat, dem menschlichen Denken sowohl in der Philosophie als auch, und noch weit mehr, in der Geschichte durchaus das Vermögen ab, irgend eine Erkenntniss a priori zu konstruiren, da ihm sogar das Denken, das er das schöpferische nennt, nur aus einem muthmaasslichen Ergänzen der Erfahrung besteht, da wo diese mangelhaft ist, so dass es also ebenfalls nur nach Maassgabe und Anleitung der Erfahrung stattfinden kann, ebenso wie ein Künstler die fehlenden Theile eines

Kunstwerkes nur nach Anleitung des Vorhandenen zu ergänzen im Stande ist.

Aus diesen Sätzen zieht er nun die nachstehenden Folgerungen:

Erstens. Der Gegenstand einer Geschichte der Philosophie ist die Darstellung der allmählig vor sich gehenden Entwicklung des Denkens und der durch das Denken hervorgebrachten Erkenntniss. Diesen beständigen Fluss der Denkentwicklung nachzuweisen, ist der schwierigste, aber auch der einzig wahrhaft zur Einsicht in das innere Wesen der Philosophie führende Theil der Darstellung, und ihre höchste Aufgabe.

Zweitens. Da die Entwicklung des Denkens mit der Entwicklung der gesammten geistigen Bildung im innigsten Zusammenhange steht, so ist in einer Geschichte der Philosophie auf die Entwicklung der allgemeinen geistigen Bildung die sorgfältigste Rücksicht zu nehmen. Alles daher ist in die Darstellung hereinzuziehen, was entweder den Bildungsstand einer Zeit im Allgemeinen, oder den eines einzelnen Denkers insbesondere zu erklären im Stande ist. Nichts darf fehlen, was zu dieser Erklärung beitragen kann. Dies ist ein wesentlicher Punkt, der bisher viel zu sehr vernachlässigt worden ist, denn ein paar magere Zeitangaben oder Lebensnachrichten können von dem Bildungsstande einer Zeit oder eines Denkers nicht die geringste Vorstellung verschaffen.

Drittens endlich. Da in dem Verlaufe einer jeden organischen Entwicklung, also auch in der Entwicklung des Denkens und der Erkenntniss, ein nothwendiger innerer Zusammenhang ist, der sich in der Zeitfolge von selbst herausstellen muss, so ist damit auch ein ganz einfaches äusseres Mittel gegeben, diesen inneren Entwicklungsgang der Philosophie aufzufinden und darzustellen. Dies ist die strenge Anordnung der geschichtlichen Erscheinungen nach der Zeitfolge. Sind nur die einzelnen Erscheinungen in der Entwicklung der Philosophie streng nach der Reihenfolge geordnet, nach welcher sie in der Wirklichkeit ins Leben getreten sind, so muss sich ein innerer Zusammenhang in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander von selbst herausstellen, da er das nothwendige Gesetz der in ihnen zum Vorschein kommenden geistigen Entwicklung ist. Auf diese Weise wird die einfache geschichtliche Darstellung der einzelnen Erkenntnissgebäude nachweisen, ob sie zur

Entwicklung eines und desselben den einzelnen Systemen gemeinschaftlich zu Grunde liegenden Vorstellungskreises gehören, oder nicht; und alle die Fragen über die innere Verwandtschaft der einzelnen Systeme, ihre Anordnung in gemeinsame Schulen u. dgl., welche namentlich in der ältesten Philosophie den Geschichtschreibern so viel zu schaffen machten und bisher mit so unglücklichem Erfolge, so ungleich und willkührlich entschieden worden sind, werden sich dann von selbst beantworten. Dies ist für die Darstellung der ältesten Philosophie von unendlichem Werthe, weil bekanntlich gerade über diesen Punkt die geschichtliche Ueberlieferung, die von den hirnlosen Kompilatoren des späteren Alterthums herrührt, vollkommen unbrauchbar ist.

Bei diesem Gange der Darstellung wird also gar Nichts von vorn herein bestimmt, es werden keine Zeitperioden gemacht, keine allgemeinen Charakteristiken vorausgeschickt, keine tiefsinnigen Deduktionen a priori gegeben, sondern die Geschichtserzählung und die Darstellung der Lehrgebäude, nach der Zeitfolge geordnet, tritt ganz schlicht einher, und erst wenn der geschichtlich überlieferte Stoff dem Leser vor den Augen liegt, dann wird der Verfasser sich mit dem Leser über die philosophischen Erscheinungen verständigen, und die allgemeinen Gesetze des Denkentwicklungsganges aus den vorgetragenen Thatsachen abzuleiten versuchen. Alsdann kann der Leser mit voller Sachkenntniss urtheilen, und kommt zwar dadurch um jene schönen Redensarten von Materialismus und Idealismus, Subjektivität und Objektivität u. dgl., gewinnt aber wie der Verfasser hofft, eine und die andere wirkliche Einsicht in das Wesen der Spekulation.

Wenn nur auf diese Weise eine nachweisbar richtige, dabei zugleich anschauliche und lesbare Darstellung von der Entwicklung der Philosophie und den in derselben wirkenden Gesetzen entsteht, so wird es dem Leser wahrscheinlich vollkommen gleichgültig sein, welche Regeln der Verfasser sich selber auferlegt hat, um zu diesem Ziele zu gelangen, auf welchem mühseligen Wege er zu der Kenntniss des Stoffes gekommen ist, der in diesem Werke vorgelegt werden soll, und wie grosse oder wie kleine Anstrengung, welche Studien, welche Kombinationen und welches oft erschöpfende Nachsinnen, wie viele Arbeitstage und Nachtwachen es den Verfasser

gekostet hat, ehe er aus diesem Stoffe seine Resultate fand, wie viel Fehlversuche und durchstrichene Blätter endlich in den Papierkorb wanderten, ehe aus den gefundenen Resultaten eine einfache schlichte Darstellung wurde, die von dem Chaos, in welchem der Verfasser den Gegenstand antraf, hoffentlich nur noch eine schwache, verzeihliche Rückerinnerung anregt.

Der Leser wird sich um Alles dieses ebensowenig kümmern, als der Beschauer eines Gemäldes darnach fragt, welche Arbeit und Mühe es den Maler kostete, welche Kunstgriffe bei der Farbenmischung, der Führung des Pinsels, der Vertheilung von Licht und Schatten, zur Ausführung des Bildes angewandt wurden; wenn nur das Gemälde gut ist. Der Mann vom Handwerk erräth am Ende die gebrauchten Kunstmittel doch und weiss die aufgewandte Mühe zu schätzen. Darum scheinen diejenigen etwas sehr Nutzloses zu unternehmen, die des Breiteren die Regeln aufstellen, wie eine gute Geschichte der Philosophie geschrieben werden müsse; sie hätten eine solche nur schreiben sollen.

Dies mag genügen, um von den Ansichten des Verfassers über das Wesen der Philosophie, ihre Geschichte, und über die Methode ihrer Geschichtschreibung Rechenschaft zu geben, und den Leser sogleich auf den Standpunkt zu versetzen, von welchem aus die nun folgende Darstellung unternommen worden ist.

Die älteste Spekulation.

Vorbemerkung.

Die Anfänge unserer abendländischen Philosophie gehen, wie wir gesehen haben, durch die Vermittlung der griechischen Spekulation und des jüdisch-christlichen Ideenkreises bis auf die ägyptische und baktrisch-persische Glaubenslehre zurück. Den wesentlichen Zusammenhang dieser beiden Glaubenskreise mit der späteren Entwicklung der philosophischen und religiösen Spekulation wird der weitere Verlauf dieses Werkes in sein völliges Licht setzen und über allen Zweifel erheben. Mit einer Darstellung dieser beiden Glaubenskreise müssen wir also die Geschichte unserer abendländischen Philosophie beginnen. Hierdurch sehen wir uns auf ein für unsere heutige Denkweise ganz fremdartiges und an sich sehr dunkles Gebiet geführt, auf das Gebiet der alten Religionen. Fremdartig erscheint dasselbe in doppelter Hinsicht: einmal hier an diesem Platze in seiner Verbindung mit der Philosophie; denn die bei weitem grössere Mehrzahl unserer Zeitgenossen hat sich wohl daran gewöhnt, Philosophie und Religion als zwei ganz verschiedenartige, ja wohl entgegengesetzte Ideenkreise zu betrachten. Dann aber möchten diese alten Religionskreise auch an sich unserer modernen Denkweise höchst fremdartig erscheinen, da die Spekulation, welche in ihnen enthalten ist, an Inhalt und Form gar sehr von dem abweicht, was wir in den neueren philosophischen und religiösen Systemen unter diesem Namen zu begreifen gewohnt sind. Dunkel aber ist dieses Gebiet in jeder Hinsicht. Es gehört den Anfängen der Geschichte zu, die uns nur höchst lückenhaft bekannt sind, so dass es, wie jeder Kenner zugeben

wird, höchst schwierig ist, aus den vereinzelt in den verschiedenartigsten Literaturen uns überkommenen Nachrichten ein einigermaassen zusammenhängendes Ganze in übersichtlicher Darstellung zu geben. Es begreift sich aber von selbst, dass die Kenntniss der ältesten Geschichte zu dem Verständnisse dieser religiösen Vorstellungskreise unumgänglich nöthig ist; denn ohne diese Kenntniss ermangeln die ältesten Religionskreise jedes festen Bodens, und bleiben selber unbegreiflich, weil man sich keinen Begriff von den Bildungszuständen und den geschichtlichen Bedingungen machen kann, aus denen sie hervorgegangen sind. Dazu kommt denn, dass diese Religionskreise uns bisher nur sehr mangelhaft bekannt waren, weil die mittelbaren Quellen, aus denen wir ihre Kenntniss lange Zeit hindurch allein schöpfen konnten, die Nachrichten der griechischen und römischen Schriftsteller, nur sehr spärlich fliessen; die unmittelbaren Quellen aber, die noch erhaltenen Originaldenkmäler, in Sprachen und Literaturen sich finden, die früher uns gänzlich unbekannt waren, erst seit Kurzem zugänglich geworden sind, und deshalb auch nur noch wenig angebaut und gepflegt werden. Es ist daher auf diesem Gebiete noch Alles neu zu schaffen. Die Untersuchungen müssen zum grössten Theile frisch angestellt und begründet werden, und ehe sie nur ein freies Feld finden können, sind erst irrige Ansichten zu beseitigen, die aus der bisherigen Unkunde der wahren Sachverhältnisse nothwendig hervorgehen mussten. Die Darstellung dieser ältesten Glaubenskreise gehört also zu den schwierigsten und mühseligsten Gegenständen in der Geschichte der Philosophie, obschon diese an schwierigen Parthieen eben keinen Mangel leidet; zugleich gehören solche Untersuchungen vielleicht zu den undankbarsten, weil sie für die meisten wohl nur einen geringen Reiz haben, da sie den Tagesinteressen scheinbar so fern stehen, und unsere Zeitgenossen ohnehin geneigt sind, der deutschen Gelehrsamkeit den Vorwurf zu machen, sie vernachlässige über nutzlosen Untersuchungen der abgelegensten Vergangenheit das Nothwendige der nächsten Gegenwart. Nichtsdestoweniger können sie nicht umgangen werden, weil, ganz abgesehen davon, dass mehrere der hauptsächlichsten noch heute bei uns geltenden Vorstellungen unseres religiösen Ideenkreises in jenes graue Alterthum hineinreichen und geradezu in

diesen beiden ältesten Glaubenskreisen wurzeln, die Feststellung richtiger Ansichten über die Anfänge der Spekulation einen entscheidenden Einfluss auf das Verständniss der ganzen alten Philosophie ausübt, indem davon die richtige Einsicht in den Entwicklungsgang der alten Spekulation zu einem grossen Theile abhängt.

Wegen der eigenthümlichen Schwierigkeiten des Gegenstandes muss aber die Untersuchung mit der grössten Schärfe und Umsicht geführt werden, und der ganze Gang unserer Darstellung muss sich hiernach bestimmen. Um dem Anstoss zu begegnen, den man daran nehmen könnte, dass die Anfänge der Philosophie auf religiöse Ideenkreise zurückgeführt werden, ist es vor Allem nöthig, das Verhältniss der Philosophie zur Religion näher zu erörtern. Dann muss, um die richtige Auffassung jener ältesten religiösen Vorstellungskreise vorzubereiten, die wesentliche Verschiedenheit der älteren Spekulation von der modernen, und zwar nicht blos in Bezug auf jene beiden ältesten Glaubenskreise, sondern auch hinsichtlich der ältesten griechischen Philosophen bis auf Plato herab, ins Klare gesetzt werden; denn die Misskennung dieser grossen Verschiedenheit hat dem Verständnisse nicht blos der älteren Religionen, sondern auch der ganzen älteren Philosophie hemmend entgegengestanden. Erst wenn die irrigen Ansichten über diese beiden Punkte beseitigt sind, können wir zur Darstellung der ältesten Glaubenskreise übergehen. Zu diesem Ende sollen, um für die Darstellung den nöthigen sichern Boden zu gewinnen, zuvörderst die geschichtlichen Bezüge und Verhältnisse, welche zwischen den westasiatischen Nationen und den Völkern des Mittelmeeres stattfanden, in einer kurzen Uebersicht vorausgeschickt werden, wobei wir versuchen wollen, soweit es bis jetzt möglich ist, Licht und Ordnung in das dunkle Chaos der Urgeschichte zu bringen. An diese Uebersicht der Urgeschichte soll sich eine Erörterung der ältesten Götterbegriffe bei den Hauptvölkern anschliessen, damit der Leser im Stande ist, die Entwicklung der eigentlichen religiösen Spekulation von ihren Anfängen an zu verfolgen. Nachdem der Leser auf diese Weise in den Besitz aller zu einem tieferen Verständnisse nöthigen Vorkenntnisse gesetzt ist, soll dann die Darstellung jener beiden ältesten spekulativen Glaubenslehren selbst folgen. Die Darstellung dieser beiden Glaubenslehren

wird unmittelbar aus den Originalquellen geschöpft sein; und damit der Leser auch hier mit eigenen Augen sehen, und sich sein Urtheil selbst bilden kann, soll der Darstellung jedes Glaubenskreises eine Uebersicht der Quellen und besonders der Originaldenkmäler, welche uns von den religiösen Literaturen jener alten Völker in ihren Ursprachen noch übrig geblieben sind, vorausgehen, und ein Abriss seiner geschichtlichen Entstehung, soweit sich dieselbe noch erkennen lässt, folgen, so dass die Summe dessen, was wir von diesen Dingen wissen und nicht wissen können, dem prüfenden Auge des Lesers eben so klar, als dem des Verfassers, vorliegt. Endlich sollen zu allen diesen Untersuchungen in den Noten die betreffenden Stellen der Quellendenkmäler, aus welchen der Verfasser seine Resultate geschöpft hat, in den Originalsprachen selbst mit genauester grammatischer Interpretation angeführt werden. So kann der sachkundige Leser dem Verfasser bis in die kleinste Einzeluntersuchung auf jedem Schritte nachgehen, und ist nicht gezwungen, irgend Etwas, weder Grosses noch Kleines, blos auf Treue und Glauben anzunehmen. Wenn zuletzt die Darstellung mit einer Charakteristik und Beurtheilung des spekulativen Gehaltes dieser Glaubenslehren und des Standpunktes der in ihnen hervortretenden Denkentwicklung schliesst, um später die Anfänge der griechischen Philosophie an diese Glaubenskreise anknüpfen zu können, so wird der aufmerksame Leser, der die Mühe des Nachstudirens nicht gescheut hat, sowohl über den vorgetragenen Stoff, wie über des Verfassers Darstellung ein selbstständiges Urtheil zu bilden vollkommen im Stande sein.

Der Verfasser hat diese Methode der Darstellung, welche dem Leser die genaueste Kontrole möglich macht, einestheils deshalb gewählt, weil sie überhaupt bei wissenschaftlichen Untersuchungen die allein würdige ist; denn sie gewährt dem Leser an der Seite des Verfassers die Stellung des Mitforschers; unter Männern aber belehrt Keiner, sondern aus dem Gegenstande lernen Alle, der Verfasser zuerst, die Leser nachher. Anderntheils schien eine solche Darstellungsweise doppelt nöthig in einem Wissensgebiete, das noch so gut wie unbekannt ist, eben erst beginnt von einzelnen Forschern angebaut zu werden, und weitausgedehnte Studien in Sprachen und Literaturen nöthig macht, die einzeln schon

nicht Vielen, in ihrer Gesammtheit aber wohl noch Wenigeren vertraut sind; ein Wissensgebiet daher, welches bis jetzt ein Tummelplatz der windigsten Hypothesensucht war, so dass es bei den nüchternen Beurtheilern seinen Kredit sich erst noch zu erwerben hat.

Glücklicher Weise ist die auf diese schwierigen Untersuchungen verwandte Mühe nicht ohne Frucht, und der Verfasser hofft, am Ende der Darstellung werde dies dunkle Gebiet wenigstens in seinen Hauptzügen aufgehellt vor dem Geiste des Lesers liegen, und keine wesentliche Frage ohne Antwort geblieben sein. Denn ein grosser Theil der scheinbar undurchdringlichen Dunkelheit, in welche uns diese frühen Zeiten verhüllt waren, hatte seinen Grund nicht sowohl in der Mangelhaftigkeit der auf uns gekommenen Quellen, als vielmehr in der Mangelhaftigkeit unserer gewöhnlichen Studien. Denn das nöthige Material lag in so verschiedenartigen Sprach- und Literaturkreisen zerstreut, dass sich nicht leicht bei einem einzelnen Forscher die nöthige Mannigfaltigkeit der dazu gehörigen Vorstudien vereinigt fand, der Einzelne daher, in den beschränkten Kreis seiner Kenntnisse eingeschlossen, niemals den ganzen Stoff gesammelt übersah. Der Verfasser, von dieser Wahrheit frühzeitig durchdrungen, hat daher die Mühe nicht gescheut, die zur philosophischen Quellenforschung nöthigen Sprachstudien zu unternehmen, und hofft durch sein Beispiel Jüngere zu ermuntern, auf dem von ihm angebahnten Wege weiter zu gehen, und ihren Vorgänger bald durch vollständigere Resultate in den Schatten zu stellen. Denn weit gefehlt, dass diese Untersuchungen geschlossen wären, so sind sie vielmehr kaum erst eröffnet, und verheissen dem Fleisse des beharrlichen Forschers noch reiche Ausbeute.

Verfolgen wir nun die Reihe unserer Untersuchungen nach dem eben vorgezeichneten Gange.

Erstes Kapitel.

Zwei Glaubenskreise, der ägyptische und der baktrische, sind es, aus denen unsere philosophische Bildung hervorgegangen ist. Aus diesen beiden Glaubenskreisen entwickelte sich zunächst die griechische Philosophie. Ein anderer Glaubenskreis wiederum ist es, der christliche, ebenfalls in jenen beiden früheren wurzelnd, der durch seinen Einfluss die griechische Philosophie umgebildet, und die des Mittelalters hervorgebracht hat. Und aus dem Zusammenstoss des christlichen Glaubenskreises und der in ihm ausgebildeten Philosophie mit der seit der Wiederherstellung der Wissenschaften neu erweckten griechischen Geistesbildung entstand unsere heutige Philosophie. Aus religiösen Ideenkreisen ist also die Philosophie entsprungen, durch einen religiösen Ideenkreis ist sie umgebildet worden, und aus dem Kampfe mit diesem religiösen Ideenkreise ist ihre heutige Gestaltung hervorgegangen.

Die Verbindung der Philosophie mit den religiösen Ideen ist also für jeden Unbefangenen offenbar; und eine Einsicht in die Entwicklung der Philosophie ohne Bezugnahme auf die religiösen Ideen ist ganz unmöglich. Der Verlauf dieser Untersuchungen wird die religiöse Eigenschaft der ganzen älteren griechischen Philosophie klar herausstellen. Während des ganzen Mittelalters fand eine enge Verbindung zwischen Philosophie und Religion, und zwar in einem so hohen Grade statt, dass die Philosophie der Religion untergeordnet war. Erst in den letzten Jahrhunderten, als die Denker sich des Zwiespaltes zwischen den herrschenden Glaubenslehren und ihren eigenen Ansichten bewusst wurden, suchten sie, zur Sicherung ihrer Denkfreiheit, die Philosophie von der Religion zu trennen, und ihr eine selbstständige Stellung zuzueignen. Aus dieser Denkweise rühren die Versuche der Neueren her, die Geschichte der Philosophie ohne Berücksichtigung der religiösen Ideen aufzustellen und über die enge Verbindung, die zwischen Religion und Philosophie stattfindet, hinwegzusehen.

Die Mangelhaftigkeit dieser Versuche und die ungenügende Einsicht, die sie in die Entwicklung der Philosophie gewähren, sind eine nothwendige Folge dieser Einseitigkeit. Erst die allerneueste Zeit hat die Einheit der Religion und der Philosophie wieder erkannt, und beide eine Zeitlang getrennte Ideenkreise wieder mit einander zu verschmelzen gesucht, ohne dass jedoch einer dieser Versuche hätte zu allgemeiner Geltung gelangen können.

Die Einheit von Religion und Philosophie ist also eine Wahrheit, welche an die Spitze einer jeden Geschichte der Philosophie gestellt werden muss. Da aber dieser Satz auf die ganze Behandlungsweise der Geschichte der Philosophie entscheidenden Einfluss hat und für ihr innerstes Wesen maassgebend ist, so bedarf er einer genaueren Beleuchtung.

Zuvörderst muss das Vorurtheil beseitigt werden, als seien die alten Religionen Nichts, wie Mythologieen gewesen: jene aus Volksvorstellungen zusammengesetzten Kreise von Göttergeschichten, Sagen und Mährchen, die uns am bekanntesten sind, weil sie uns in den Werken der Künstler und Dichter begegnen. Denn gerade dieser Theil der religiösen Vorstellungen ist es, welcher den geeignetsten Stoff für die Schöpfungen der Phantasie darbietet, weil er der menschlichste ist, da er seiner Natur nach nichts Anderes sein kann, als ein getreues Spiegelbild derjenigen Volkszustände, in welchen er entstanden ist, während die höheren religiösen Vorstellungen, die eigentlichen Götterbegriffe, in demselben Maasse, wie sie reiner sind und ihrem Gegenstande angemessener, sich der menschenähnlichen Vorstellungs- und Darstellungsweise entziehen. Zugleich ist jener Vorstellungskreis der bei dem Volke am weitesten verbreitete, weil er auch der niedrigsten Fassungskraft verständlich ist. Kein Wunder also, dass die Dichter und die Künstler, denen die Darstellung und Verschönerung der menschlichen Natur und des menschlichen Lebens, nach dem Wesen der Kunst, höchste Aufgabe ist, sich vorzugsweise diesem Vorstellungskreise anschliessen, und auch selbst die höheren religiösen Vorstellungen in eine solche Form einhüllen, da sie nur unter dieser Einkleidung einer schönen Darstellung fähig werden. Ein jeder Glaubenskreis hat diese Mährchen- und Sagenhülle um sich; in keinem aber ist er der eigentliche Kern. Um sich lebhaft hiervon zu überzeugen,

braucht man sich nur die christliche Kunst und Dichtung vor die Erinnerung zu rufen, und man wird dasselbe Verhältniss zur Religion wieder finden; denn die menschliche Natur bleibt sich überall gleich. Ebenso lächerlich, wie es also wäre, wenn man der christlichen Religion keine tieferen Vorstellungen zuschreiben wollte, als diejenigen, welche den Darstellungen der christlichen Kunst zu Grunde liegen, ebenso ungerecht ist es, wenn man die alten Religionen blos auf jenen Vorstellungskreis beschränken will, welcher sich in den Werken der alten Künstler und Dichter vorfindet.

Ausser den Bedürfnissen seiner Phantasie hat aber jedes Volk auch noch die seines Herzens, seiner frommen Gefühle, und die seines Verstandes, der Erkenntniss. Jede alte Religion hat also ausser jenem Sagenkreise, welcher der Phantasie seinen Ursprung verdankt, auch noch andere Theile, welche aus diesen beiden letzteren Seelenkräften, dem Gefühle und dem Verstande, hervorgegangen sind. Seine frommen Gefühle befriedigt es durch die seinen Göttergestalten gezollte Verehrung und seinen Gottesdienst; die Bedürfnisse seines Verstandes durch eine Glaubenslehre, eine religiöse Spekulation.

Es ist natürlich, dass der Götterglaube und die Götterverehrung früher vorhanden waren, als die religiöse Spekulation; denn die Bedürfnisse des Herzens sind am ersten wach, die Bedürfnisse des Verstandes dagegen werden erst bei einer steigenden geistigen Bildung rege.

Die Geschichte aller alten Religionen weist daher eine Zeit nach, wo eine verhältnissmässig nur kleine Anzahl von Götterbegriffen vorhanden, und die Götterverehrung noch sehr einfach war. Die Götterbegriffe selbst waren aus der äusseren Natur entnommen; die Götterverehrung ging aus dem menschlichen Bedürfniss hervor. Die sinnliche Wahrnehmung der grossen Wesen und Kräfte, welche das Ganze des Weltalls ausmachen und in demselben das allgemeine Leben, jenen regelmässigen Wechsel der Erscheinungen hervorbringen, von denen der Zustand des menschlichen Lebens und die Befriedigung seiner Bedürfnisse abhängig ist: dies gab den Stoff zu den Göttervorstellungen. Der natürliche Wunsch, diese Wesen sich geneigt zu machen, ihre Gunst sich zu erwerben, ihre Ungunst bei dem Gefühle begangener Fehler abzuwenden, künftige Wohlthaten zu erflehen, für erhaltene zu danken —

kurz das Bedürfniss des menschlichen Herzens in den wechselnden Zuständen des täglichen Lebens war es, welches die erste Götterverehrung hervorrief. Beide, Götterglaube und Götterverehrung, waren gegründet in dem Gefühl von der überwältigenden Grösse und Macht der umgebenden Natur und von der Schwäche und Abhängigkeit des in ihr lebenden menschlichen Geschlechtes. Daher zeigt die Geschichte aller alten Religionen, dass die ersten Götterbegriffe aus der Anschauung der Aussenwelt hervorgegangen und auf die Aussenwelt bezügliche Begriffe waren. Das Weltall selbst und seine grossen Theile mit den in ihm thätigen Kräften: die ernährende Erde, — das Alles umspannende Himmelsgewölbe, — die grossen Himmelskörper: Sonne und Mond, — Licht und Finsterniss, — Feuchtigkeit und Wärme, die Quellen alles Wachsthums und alles Lebens — dies waren die ältesten Götterbegriffe. Dies beweist die Religionsgeschichte aller alten Völker, die eine selbstständige Bildung hatten, der Aegypter, Baktrer, Inder, Chinesen. Alle anderen Ansichten, die einen Fetischismus, Thierdienst u. dgl. als die ältesten Formen der Religion annehmen, sind Träume der Neueren, namentlich erst aus den letzten Jahrhunderten, von denen die Geschichte der ältesten Religionen Nichts weiss, hergeholt von den heutigen Formen schon wieder gesunkener Civilisationen, die ohne Grund als Formen entstehender Gesittung betrachtet und auf die ältesten Zeiten willkührlich und nach blossen Hypothesen übergetragen wurden.

Bei dem längeren Bestand der menschlichen Gesellschaft schloss sich nun an diese aus der Anschauung der äusseren Natur hervorgegangenen Götterbegriffe eine zweite untergeordnete Reihe von Göttervorstellungen an, welche aus dem Kreise der Geschichte und des Menschenlebens selbst sich entwickelten. Diese Göttervorstellungen entstanden aus geschichtlichen Erinnerungen. Es sind menschliche Persönlichkeiten, die aus irgend einem Grunde in dem Andenken der Nachkommen fortlebten, und sich deshalb in ihrer Vorstellung als höhere Wesen von der namenlosen Schaar der übrigen abgeschiedenen Seelen absonderten. Die Entstehung dieser Götterbegriffe ist also schon deshalb später, weil sie den Glauben an eine Fortdauer der Seelen nach dem Tode voraussetzt; demungeachtet aber reicht sie schon in die ältesten Zeiten der uns

bekannten Geschichte und in die Anfänge der menschlichen Gesittung zurück. Denn der Wunsch fortzuleben liegt so tief in der menschlichen Brust, die Vorstellung von einer gänzlichen Vernichtung ist dem Gefühle so anstössig und unerträglich, dass der Glaube an eine Fortdauer der abgeschiedenen Seelen, und wenn auch nur als Schattengestalten, schon in den frühesten Zeiten mit dem ersten Erwachen des Nachdenkens sich einstellen musste. Und in der That findet sich schon in den ältesten Religionen bei den Anfängen unserer geschichtlichen Erinnerungen die Vorstellung von einer Unterwelt als einem Sammelplatze der Schatten, der abgeschiedenen Seelen; eine Vorstellung, aus welcher dann die vollständige Lehre von einem anderen Leben nach dem Tode, als dem eigentlichen Hauptheile unseres Daseins, und von dem engen Wechselverhältniss dieser beiden Theile durch die in dem jenseitigen Leben eintretende Vergeltung des diesseitigen, sich erst nach und nach entwickelte. Sobald aber einmal in dem Glauben an eine Fortdauer der Seelen nach dem Tode die Möglichkeit gegeben war, sich einen Verstorbenen als fortlebend und fortwirkend zu denken, so erklärt sich die Erhebung geschichtlicher Persönlichkeiten zu götterähnlichen Wesen vollkommen aus der Art und Weise, wie das Andenken an eine bedeutende Persönlichkeit sich fortzupflanzen pflegt Denn es ist eine allgemeine Erscheinung, welche sich durch die ganze Geschichte hindurchzieht, dass das Andenken an bedeutende Menschen, je mehr es im Laufe der Zeit in der Erinnerung der Nachkommen an Bestimmtheit und Schärfe verliert, um so mehr ins Grosse und Wunderbare sich steigert, bis solche Persönlichkeiten in der Vorstellung der späteren Geschlechter geradeswegs zu übermenschlichen Wesen werden. Ihre Verehrung, die im Anfange aus Bewunderung, Dankbarkeit oder Furcht hervorging, wird dann bei den späteren Geschlechtern dem Dienste der eigentlichen Gottheiten, der ursprünglichen Götterbegriffe gleichgestellt, und so entwickelt sich der bei den meisten Nationen wahrnehmbare Dienst der Verstorbenen. Ja, indem die mit solchen Persönlichkeiten verbundene geschichtliche Erinnerung, ins Wunderbare ausgeschmückt, die Phantasie der Menge mehr anspricht und ihrer Fassungskraft zugänglicher ist, als die eigentlichen allgemeineren und darum immer unbestimmteren Götterbegriffe selbst, so tritt in den

meisten Glaubenskreisen die Erscheinung ein, dass der Dienst der Verstorbenen mit dem Laufe der Zeit immer mehr zunimmt, und zuletzt den Dienst der allgemeinen Götterbegriffe fast verdrängt. Diese Erscheinung findet sich daher auch in den meisten älteren Religionen, einige wenige ausgenommen, wo besondere religiöse Verbote dem Dienste der Verstorbenen entgegenstehen, wie z. B. in der jüdischen.

Demnach findet sich in den meisten älteren Glaubenskreisen eine doppelte Klasse von Götterbegriffen, die eine hervorgegangen aus der Anschauung der Natur, die andere hervorgegangen aus der Geschichte und dem Menschenleben selbst. Die erste Klasse der Götterbegriffe hängt mit der Weltanschauung eines Volkes aufs Engste zusammen, da sie unmittelbar aus der Wahrnehmung der Aussenwelt hervorgeht, und enthält gewöhnlich die ersten Keime zu einer eigentlichen religiösen Spekulation. Die zweite Klasse dagegen ist es, welche den Kern der Mythologie, der religiösen Sagengeschichte ausmacht, und an welche der ganze übrige Mährchenkreis sich anschliesst, den die Phantasie eines Volkes aus seinen eigenen gesellschaftlichen Zuständen hervorbildet. Gerade dieser Theil der Götterbegriffe aber ist es auch, der von eigentlich religiösem Gehalt am meisten entblösst ist, und mit der vom Denken erstrebten Erkenntniss am wenigsten zu thun hat.

Erst nach der Ausbildung dieses Götterkreises wird nach Maassgabe der steigenden geistigen Bildung das Bedürfniss des Verstandes rege, von dem Weltganzen selbst, welches den Göttervorstellungen zu Grunde liegt, eine Erklärung zu erhalten. Die ersten Versuche, ein Erkenntnissgebäude zur Erklärung des Weltganzen aufzustellen, entstanden nothwendiger Weise viel später, als die übrigen Theile eines Glaubenskreises. Denn ein Volk musste schon einen grossen, ja fast den grössten Theil seiner Entwicklung zurückgelegt haben, ehe nur das Bedürfniss nach einer Erkenntniss in ihm fühlbar werden konnte; die geistige Bildung musste schon sehr hoch gestiegen und das Denken selbst gereift sein, ehe nur ein Denker befähigt sein konnte, einen Versuch zur Befriedigung jenes Bedürfnisses zu unternehmen. Wenigstens zeigt die Geschichte aller Völker, deren geistige Entwicklung wir verfolgen können, dass bei ihnen die Thätigkeit der Einbildung der des Verstandes vorausgeht. Die Dichtung und nicht das wissenschaftliche

Denken begleitet die Anfänge der Gesittung, und wenn das wissenschaftliche Denken eintritt, hat die Dichtung schon einen grossen Theil ihrer naturgemässen Gestaltungen durchlaufen. Die geschichtliche Dichtung, d. h. die Geschichte in dichterischer Form, die einzige Art der geschichtlichen Ueberlieferung, ehe es eine Geschichtschreibung giebt, beginnt gewöhnlich die geistige Entwicklung; die Gefühlsdichtung, die Lyrik, folgt dann; und erst wenn durch diese letztere der Vorstellungskreis eines Volkes schon ausgebildet und verfeinert ist, dann ist die Nation reif genug, die ersten, und doch oft noch sehr rohen Versuche des wissenschaftlichen Denkens zu machen. Bei einem Volke, dessen geistige Bildung hauptsächlich auf seinem Priesterstande beruht, geht daher die religiöse Dichtung: das religiöse Epos und die religiöse Lyrik, letztere ohnehin ein wichtiger Theil des Gottesdienstes, den ersten Versuchen der religiösen Spekulation lange voraus.

Ob nun bei einem Volke die ersten Denkversuche eine frömmige, d. h. frommgläubige, gottes- oder priesterfürchtige Färbung annehmen oder nicht, hängt lediglich davon ab, ob dieses Volk einen gesonderten Priesterstand als Träger seiner geistigen Bildung hat, oder nicht. Hat ein Volk zufolge seiner ursprünglich bürgerlichen Einrichtungen keinen gesonderten Priesterstand, so zeigt natürlich auch seine Entwicklung keine Spuren eines priesterlichen Einflusses, und sein Denken, so gut wie seine Dichtung, ist ohne eine besondere frömmige Färbung. Dies war z. B. bei den Chinesen der Fall. Bei einem Volke dagegen, dessen bürgerliche Einrichtungen die Entstehung eines selbstständigen Priesterstandes begünstigten, dessen geistiges Leben also vorzugsweise von diesem Priesterstande gepflegt wurde, bei einem solchen Volke musste auch die ganze geistige Bildung den priesterlichen Einfluss an sich tragen, und sein Denken so gut wie seine Dichtung und seine gesammte übrige Literatur musste einen frommgläubigen Anstrich erhalten. Dies war z. B. der Fall bei den Indern.

Lediglich also von den Einrichtungen des bürgerlichen Lebens und des Staates, von den politischen Institutionen — davon, ob diese einen gesonderten Priesterstand hervorriefen, oder nicht — hing es ab, ob das wissenschaftliche Denken bei einer Nation einen religiösen Anstrich erhielt oder nicht; je nachdem nämlich ihr gesammtes geistiges Leben von einem

gesonderten Priesterstande gepflegt wurde, oder nicht. Die religiöse Färbung des Denkens, der Spekulation, ist also bei einer Nation keine vereinzelte Erscheinung, sondern derselbe religiöse Geist erstreckt sich auf seine gesammte geistige Bildung, und durchweht seine ganze Literatur; die Dichtung z. B. ist davon ebensogut durchdrungen als das Denken. Nimmt bei einer Nation der Priesterstand nicht die Gesammtbildung in sich auf, sondern sind auch neben ihm noch andere Stände geistig thätig, so entsteht die Erscheinung, dass sich in jenen anderen Ständen eine von der priesterlichen Bildung verschiedene, unabhängige, entwickelt, die mit derselben in einen mehr oder minder schroffen Gegensatz, ja sogar in Kampf tritt. Dieses Schauspiel bieten die meisten neuern Nationen dar. Nimmt dagegen bei einem Volke der Priesterstand die Gesammtbildung so in sich auf, dass die anderen Stände geradezu von ihr ausgeschlossen sind, dass sie sich mit dem Wissen gar nicht beschäftigen dürfen, so findet der ganze Verlauf der geistigen Entwicklung durch die verschiedenartigsten und zum Theil entgegengesetztesten Erkenntnissgebäude innerhalb der Priesterschaft selbst statt, und es zeigt sich dann die auf den ersten Anblick überraschende Erscheinung, dass in dem Priesterstande selber die nämlichen Gegensätze der geistigen Bildung mit einander im Kampfe liegen, die sonst nur zwischen ihm und den nichtpriesterlichen Ständen stattfinden, und dass der Priesterstand in seinem eigenen Schoosse die Zweifler, die Ungläubigen, die Götterverächter aufstehen sieht, die bei andern Nationen gewöhnlich nur ausserhalb seines Schoosses Platz finden können. Diese auffallende Erscheinung findet sich z. B. bei den Indern.

Nur in den äusseren politischen Institutionen also hat es seinen Grund, wenn die Philosophie im Laufe ihrer Entwicklung eine religiöse Färbung bald annahm, bald wieder verlor. Bei den Griechen und Römern verlor die Philosophie ihren ursprünglichen religiösen Charakter, weil beide Völker keinen selbstständigen abgeschlossenen Priesterstand besassen. Im Mittelalter dagegen trat die Philosophie mit der Glaubenslehre der Kirche von Neuem in enge Verbindung, weil das Christenthum allmählig einen selbstständigen, wenn auch nicht erblichen Priesterstand erhielt, welcher während des ganzen Mittelalters der hauptsächlichste Träger der höhern wissenschaftlichen

Bildung war. In der neuesten Zeit wiederum, namentlich in den protestantischen Ländern, trennte sich die Philosophie von der Kirchenlehre, weil neben dem Priesterstande ein selbstständiger Lehrerstand sich gestaltete, der hauptsächlich an den Universitäten seinen Wirkungskreis fand, und Ursache wurde, dass die geistige Bildung sich über die sämmtlichen höheren Klassen der Gesellschaft verbreitete, und ein einzelner Stand aufhörte, Träger der Wissenschaft und der Philosophie zu sein.

Von einer mehr als äusserlichen, von einer wirklich innerlichen Verschiedenheit der religiösen Spekulation und der Philosophie kann also gar nicht die Rede sein. Beide haben Eine Quelle: das geistige Bedürfniss; Einen Gegenstand: das Weltganze und das Menschengeschlecht in demselben; Einen Zweck: von diesem Weltganzen und der Stellung des Menschengeschlechtes in demselben eine Erklärung zu geben, den Menschen daraus über den Grund und Endzweck seines Daseins zu belehren, und ihn darnach seine Pflichten und Hoffnungen ermessen zu lassen. Die religiöse Spekulation kann demnach von der philosophischen nur so verschieden sein, wie die einzelnen philosophischen Systeme untereinander; nämlich nur durch die Art und Weise, die allen gemeinschaftliche Aufgabe zu lösen, durch den höheren oder niederen Standpunkt, den weiteren oder engeren Umfang des Gesichtskreises; je nach dem höheren oder geringeren geistigen Bildungszustande, aus dem sie hervorgegangen sind.

Da nun die beiden Nationen, von denen die Griechen ihren ersten spekulativen Ideenkreis erhielten, die Aegypter und die Baktrer, einen gesonderten, selbstständigen Priesterstand hatten, welcher die geistige Bildung bei ihnen pflegte, so ist es nicht zu verwundern, dass auch ihre ersten Erkenntnissversuche von den Priestern ausgegangen waren, und eine durchaus religiöse Färbung hatten. Die Zurückführung der griechischen Spekulation auf zwei Glaubenskreise wird demnach ganz natürlich erscheinen und kann nichts Ueberraschendes mehr haben. Zugleich, da sich die religiöse Spekulation und die Philosophie nur als verschiedene Auffassungsweisen eines und desselben Gegenstandes ausgewiesen haben, wird der aufgestellte Satz von der inneren Verwandtschaft der Religion und der Philosophie vollkommen erklärt und gerechtfertigt sein.

Durch die Beseitigung dieses Vorurtheils ist schon bedeutend für das Verständniss der alten Philosopheme gewonnen. Denn nun wird es nicht mehr befremden, wenn sich bei der Darstellung der ältesten griechischen spekulativen Systeme herausstellt, dass sie je näher der Quelle, aus der sie geflossen sind, um so mehr eine sehr starke religiöse Färbung haben, wie z. B. noch das platonische System. In noch höherem Grade findet dies natürlich bei den älteren statt, z. B. selbst bei dem des Demokrit, welchen die früheren theologischen Geschichtschreiber der Philosophie zu einem Gottesläugner, zu einem wahren philosophischen Ungeheuer machten; ganz besonders aber bei dem pythagoräischen, das fast weiter Nichts ist, als eine aus den beiden erwähnten Ideenkreisen, dem ägyptischen und dem baktrischen, zusammengesetzte Glaubenslehre.

Nun ist aber ein anderes Hinderniss wegzuräumen, das noch störender dem Verständniss der alten Philosopheme entgegensteht, und über dessen Ursachen man sich sehr schwer und erst spät vollkommen klar wird, das nämlich, dass diese alten philosophischen Systeme einen von unserer heutigen Philosophie ganz verschiedenen Gehalt und eine ganz verschiedene Denkform haben, so dass man, wenn man sich vom Studium der modernen Philosophie an das der alten begiebt, alles Andere eher findet, nur nicht das, was man nach den neueren Begriffen in einem philosophischen Systeme erwartet und auch in ihm sucht. Diese Erscheinung erfordert also eine genauere Beleuchtung.

Zweites Kapitel.

Dass bei dem beständigen Flusse, in welchem die Entwicklung der Erkenntniss mit der geistigen Bildung überhaupt fortwährend begriffen ist, ein steter Wechsel ihrer Formen und selbst ihres Inhaltes stattfinden müsse, lässt sich schon von selbst aus der Natur der Sache schliessen und begreift sich aus dem bisher Vorgetragenen leicht. Die einzelnen aufeinander folgenden Erkenntnissgebäude sind ja nur verschiedenartige Versuche, die Aufgabe der Wissenschaft zu lösen und die gesuchte Erkenntniss aufzufinden. Nur der Gegenstand und die Aufgabe der Philosophie blieben unverrückbar dieselben, das Weltall selbst, und die Aufstellung eines Erkenntnissganzen über dasselbe; alles Uebrige aber war gleichmässig einer steten Veränderung unterworfen: das Erfahrungswissen, auf welches die Erkenntniss gebaut sein muss, war in einer beständigen, wenn auch langsamen Zunahme; kein Wunder daher, dass sich auch das Erkenntnissganze selbst nach jeder wesentlichen Bereicherung und Umänderung des Erfahrungswissens ganz oder theilweise umgestalten musste. Alles ist veränderlich in diesen höchsten Wissenskreisen, Alles, sogar der Begriff der Philosophie selbst. Wie wäre es auch möglich gewesen, dass der menschliche Geist gleich bei dem Beginne seines Denkens sich hätte den Begriff einer Wissenschaft schon zum Voraus bilden können, die noch nicht vorhanden war, die er erst hervorbringen sollte, deren Umfang und Gebiet er selbst noch nicht kannte, zu welcher jedes Denkgebäude nur ein Probeversuch war, eines jener Uebungsstücke, an denen der menschliche Geist während seiner langen Lehrzeit seine Kräfte entwickeln sollte, und auf die auch wohl das Meisterstück so bald noch nicht folgen wird. Einer der wichtigsten Theile in der Geschichte aller Wissenschaften, besonders aber in der Geschichte der höchsten von ihnen, der Erkenntnisswissenschaft, besteht gerade darin, dass sie nachweist, wie der menschliche Geist in seinen Bemühungen um

das Wissen die zu lösende Aufgabe selbst erst nach und nach genauer kennen lernte, wie er das zu durchforschende Gebiet selbst nur allmählig entdeckte. Und so langsam geht die Entwicklung des menschlichen Wissens vorwärts, dass die Menschheit gar manches Jahrhundert dazu brauchte, ehe sie nur die hauptsächlichsten Aufgaben des Wissens erkannte, so dass die grössten und wichtigsten unserer modernen Wissenschaften in der That erst aus den letzten Jahrhunderten herstammen, und vielleicht andere, von denen wir jetzt noch keine Ahnung haben, den nachfolgenden Geschlechtern vorbehalten sind.

Man muss sich also darauf gefasst machen, den Begriff der Philosophie selbst im Verlaufe ihrer Geschichte sich umwandeln zu sehen, und man braucht dazu nur die Geschichte der neueren Philosophie seit den letzten drei Jahrhunderten, ja nur seit den letzten Jahrzehenden zu kennen, um zu wissen, wie mannigfach in dieser kurzen Zeit die Denker je nach dem Fortgange der geistigen Entwicklung, ja sogar je nach ihrem persönlichen Bildungsstande, den Begriff der Philosophie gestalteten. Um so mehr muss dies also der Fall sein, je weiter wir ins Alterthum zurückschreiten, dessen Bildungszustände ganz verschieden von den unsrigen waren, und in welchem namentlich ein ganz anderer und noch unendlich viel mangelhafterer Zustand des Erfahrungswissens stattfand. Je mehr man sich den Anfängen der geistigen Bildung nähert, je mehr das wirkliche Erfahrungswissen mangelt, je mehr blosse Dichtungen die nur aus dem Erfahrungswissen hervorgehende Erkenntniss ersetzen, um so unentwickelter und unklarer muss auch der Begriff sein, den man sich von dem höheren Wissen machte, dessen erste Pfleger sich bescheiden mit dem Namen Philosophen, Weisheitsfreunde, bezeichneten, und das erst später mit dem eigentlich ganz inhaltslosen Namen der Philosophie, der Weisheitsliebe, benannt wurde. Der Name selbst zeigt, wie unbestimmt die Vorstellung von der Sache lange Zeit hindurch war, und noch heute, nachdem die Schulen schon längst einen bestimmten Begriff mit dem Worte Philosophie zu verbinden gesucht haben, zeigen sich die üblen Folgen, dass man aus Begriffsunklarheit einen so nichtssagenden Namen wählte. Ein bestimmterer Name als dieser leere, blos durch seine Abstammung aus dem Alterthum geheiligte, hätte sicher einen wohlthätigen Einfluss auf eine schärfere

Auffassung der Wissenschaft selbst gehabt, denn er hätte auch die Geistesträgen, welche gar zu gern sich glauben machen, sie hätten die Sache, wenn sie nur den Namen haben, dazu gezwungen, mit dem Namen auch einen bestimmten Begriff zu verbinden.

Eine Nachweisung, welche verschiedene Umwandlungen der Begriff der Philosophie erlitten hat, kann nur im Verlauf der Geschichte selbst gegeben werden, da die Veränderung des Begriffes mit den Veränderungen der Wissenschaft selbst aufs Genaueste zusammenhängt.

Eine Darstellung der Verschiedenheit aber, welche zwischen der Philosophie in ihren ersten Anfängen und in ihrer jetzigen Ausbildung besteht, ist zum Verständniss der ältesten Erkenntnissgebäude, der ältesten spekulativen Systeme, unumgänglich nothwendig; damit der Leser sich sogleich auf den richtigen Standpunkt zu ihrer Auffassung stelle. Diese Darstellung muss also in kurzen Umrissen hier gegeben werden.

Die Verschiedenheit der Erkenntniss in ihren ersten Anfängen und ihrer heutigen Ausbildung lässt sich auf drei Hauptpunkte zurückführen: die Spekulation der Alten ist auf eine andere Weltanschauung gegründet; sie fasst die Erkenntnissaufgabe in einer ganz verschiedenen Weise auf; und erzeugt endlich die Erkenntniss durch eine verschiedene Art des Denkens. Jeder dieser Punkte bedarf einer besonderen Erwägung.

Die Erkenntnissgebäude der Alten beruhen auf einer von der unsrigen ganz verschiedenen Weltanschauung. Nun ist aber die Erkenntniss nichts Anderes als eine Erklärung, eine Interpretation des Weltganzen, wie es in unsere Sinnenwahrnehmung fällt, eine Erklärung der Erscheinungswelt. Wenn nun das Denken auf diese Weise die Erkenntniss durch eine Erklärung der Erscheinungswelt, des in unsere Sinnenwahrnehmung fallenden Weltganzen, hervorbringt, so ist die Vorstellung, die sich ein Denker von diesem Weltganzen macht — die Weltanschauung selbst, die ihm bei seinen Versuchen einer Erklärung von dem Weltganzen beständig vor dem Geiste schwebt — von dem entschiedensten Einfluss sowohl auf die Fragen, die er sich zu beantworten stellt, als auf die Art, wie er sie löst. Dies ist so einleuchtend, dass es keines besonderen Beweises bedarf. Nun sollte man zwar denken, die

Erscheinungswelt müsse für uns noch dieselbe sein, wie für die Alten; und das ist sie natürlich auch. Nichtsdestoweniger ist aber unsere Auffassungsweise derselben von der des Alterthums wesentlich verschieden, ja geradezu entgegengesetzt; und man scheint bisher ganz übersehen zu haben, dass diese unsere Auffassungsweise der Erscheinungswelt, obgleich sie jetzt alle Klassen der Gesellschaft durchdrungen hat, und — schon durch den ersten Jugendunterricht eingesogen — fast unbewusst einen Theil unseres Vorstellungskreises ausmacht, demungeachtet nicht von jeher vorhanden war, sondern erst in den letzten drei Jahrhunderten seit Kopernikus sich entwickelte. Unsere Weltanschauung steht mit der Sinnenwahrnehmung in geradem Widerspruch. Die neuere Wissenschaft hat uns daran gewöhnt, den äusseren Schein, nach welchem die Erde in der Mitte der Welt ruht, während Sonne und Mond sammt dem Himmelsgewölbe in täglichem Umschwunge um die Erde herumkreisen, als eine blosse Sinnentäuschung zu betrachten, die scheinbare Wölbung des Himmels der Endlosigkeit des Raumes zuzuschreiben und ihre tägliche Umdrehung mit Sonne, Mond und Gestirnen gegen das Zeugniss unserer Wahrnehmung auf eine Umdrehung der Erde um sich selbst und um die Sonne zurückzuführen. Unsere moderne Weltanschauung beruht wesentlich auf der Vorstellung eines unendlichen gränzenlosen Raumes, der mit einer unendlichen, unbegränzten Zahl von Welten, Sonnen und Planetensystemen erfüllt ist, von deren einem unser Erdkörper einen so untergeordneten Theil ausmacht, dass er in Vergleichung mit der Unermesslichkeit des übrigen Weltalls fast zu einem Punkte, einem Nichts zusammenschwindet. Das Weltall selbst ist nach unserer heutigen Vorstellung unendlich.

Das Alterthum dagegen kennt, wenn es auch die Vorstellung von einem unendlichen Raume besitzt, doch nur eine endliche, beschränkte Welt, in deren Mitte die Erde ruht, um welche sich die Himmelskörper: Sonne, Mond und Planeten, sammt dem ganzen Himmelsgewölbe, dem Fixsternhimmel, in täglichem Umschwunge herumbewegen. Das Himmelsgewölbe ist die äusserste Gränze dieser Welt, die demnach selbst eine abgeschlossene, ringsum von dem unendlichen Raume umgebene Kugel bildet. Diese Weltanschauung der Alten ist, wie man sieht, ganz auf den Augenschein gegründet, und mit

diesem vollkommen übereinstimmend. Und sie war nicht etwa blos eine Volksvorstellung, sondern so ernst gemeint, dass sie während der ganzen Dauer des Alterthums und des Mittelalters allen astronomischen Systemen zu Grunde lag.

Diese Verschiedenheit der Weltanschauung bei den Alten und den Neueren ist die eigentliche und wahre Ursache der ganzen Umgestaltung, welche das Erkenntnissganze in der modernen Zeit erleiden musste, und in deren Wehen die Spekulation jetzt noch liegt. Erst seitdem der menschliche Geist zu einer richtigen Weltanschauung vorgedrungen ist, hat er sich die Möglichkeit einer wahren Einsicht in die Natur des Alls eröffnet. Diese neue Weltanschauung bildet den Boden, auf dem das neue Erkenntnissgebäude errichtet werden muss, dessen Grundlegung die Aufgabe unserer Zeit ist, dessen Auf- und Ausbau wohl aber den kommenden Geschlechtern vorbehalten bleibt, eine Aufgabe, deren Lösung voraussichtlich eine ähnliche durch die Jahrhunderte sich hindurchziehende Reihe von Versuchen hervorrufen wird, wie sie die Geschichte der Philosophie in der Vergangenheit während der Dauer der alten Weltanschauung aufweist, und deren endlicher Abschluss für den menschlichen Geist in ebenso unbegränzter Ferne und in einem ebenso undurchdringlichen Dunkel verhüllt liegt, als die Erkenntniss jenes unendlichen Wesens selbst, das für die Menschheit nur so weit erfassbar ist, dass es geahnt, nicht aber begriffen werden kann. Wie gross aber dieser Einfluss der Weltanschauung auf die ganze Erkenntnissbildung ist, kann man z. B. sogleich an der Lehre von der Gottheit selbst ermessen. Die Alten konnten bei ihrer Weltanschauung, bei ihrer Annahme einer begränzten, abgeschlossenen, kugelförmigen Welt mit vollkommener innerer Folgerichtigkeit eine über- und ausserweltliche Gottheit denken, welche ringsum von aussen das ganze Himmelsgewölbe umfasst, und die Weltkugel gleichsam in ihrem Schoosse einschliesst. Im ganzen Alterthume wird daher das äusserste Himmelsgewölbe, die äussere Seite des Fixsternhimmels, als der eigentliche Sitz der Gottheit, der Götter- und Geisterwelt angesehen, und der Aufenthalt der Seligen wurde ebenfalls in diesen überhimmlischen Räumen gedacht. Nach der neueren Weltanschauung kann aber die Gottheit nichts Ausserweltliches und Ueberweltliches mehr sein, da es sich gar nicht denken lässt,

wie eine unendliche, unbegränzte Welt in einem unendlichen, unbegränzten Raume von der Gottheit eingeschlossen werden könnte; sondern sie muss mit Nothwendigkeit auch innerhalb dieses unendlichen Weltganzen gedacht werden. Die Folgen, welche diese Weltanschauung auf den Begriff von der Gottheit ausüben muss, geben den Schlüssel zum Verständniss der neuesten spekulativen Systeme, welche sich alle um den Punkt herumdrehen, statt des früheren, durch die Ueberlieferung aus dem Alterthume auf uns gekommenen Begriffes von einem über- und ausserweltlichen, transcendentalen Gotte, den Begriff eines innenweltlichen, immanenten Gottes zu entwickeln.

Nothwendiger Weise müssen demnach die Erkenntnissgebäude der Denker mit steter Beziehung auf die Weltanschauung aufgefasst werden, in der sie wurzeln. Namentlich aber müssen die alten Denker mit beständiger Berücksichtigung der alten Weltanschauung aufgefasst werden, damit man nicht in den Fehler verfalle, die moderne Weltanschauung in ihre spekulativen Systeme hineinzutragen. Denn entzieht man ihnen diesen ihren Boden, und schiebt ihnen unbewusst die moderne Weltanschauung unter, so müssen sie ohne inneren Halt zusammenstürzen, und Alles das, was in Bezug auf die alte Weltanschauung, wenn auch nicht Wahrheit an sich, doch wenigstens inneren Zusammenhang hatte, muss als unbegreiflich und ungereimt erscheinen. Die allmählige, wenn auch nur sehr langsam eintretende Veränderung der Weltanschauung selbst darf demnach in der Geschichte der Philosophie durchaus nicht unberücksichtigt bleiben, damit man sich genaue Rechenschaft davon geben kann, welche Weltanschauung einem Erkenntnissgebäude zu Grunde liegt. Im Allgemeinen mag es zu diesem Zwecke hinreichend sein, im Voraus Folgendes zu bemerken: Die antike Weltanschauung, die eine begränzte kugelförmige Welt mit einer aussenweltlichen, die Weltkugel umschliessenden Gottheit annimmt, zerfällt selber wieder in zwei Vorstellungsweisen. Die eine, die frühere, denkt sich die Weltkugel als ein in allen seinen Theilen beseeltes, lebendiges Ganze, und seine einzelnen Theile: die Himmelswölbung, die Gestirne und Himmelskörper, die Welträume, und jene grossen, die Erzeugung und Entstehung der Dinge hervorbringenden Kräfte — betrachtet sie ebenfalls

wieder als selbstständige beseelte Wesen, als einzelne Gottheiten. Die Welt selber macht einen Theil der Gottheit aus. Dies ist die Weltanschauung der gesammten älteren Völker. Die zweite spätere Vorstellungsweise ändert sich dahin um, dass diese von der Gottheit umfasste, vom Himmelsgewölbe begränzte Weltkugel, mit der Erde in ihrem Mittelpunkt, als ein von der Gottheit gesondertes, für sich selbst todtes, unbeseeltes, blos materielles Ganze betrachtet wird, welches seine Erhaltung und Fortdauer nur dem Einflusse der es umgebenden Gottheit verdankt. In dieser Vorstellungsweise trat die Welt zur Gottheit in das Verhältniss eines Werkes zu seinem Werkmeister, eines Kunstgebildes zu seinem Künstler. Die Welt ward entgöttert. Dies ist die jüdische, christliche und muhammedanische Weltanschauung, welche während des ganzen Mittelalters, bis zu dem 16ten und 17ten Jahrhunderte hin, in allgemeiner Geltung stand. Erst seit dieser Zeit, in den beiden letzten Jahrhunderten, bildete sich auf den Anstoss des Kopernikus die heutige Weltanschauung, welche der alten in allen Haupttheilen entgegengesetzt ist, und zur Entwicklung der neueren Philosophie und unserer heutigen Krisis wesentlich beigetragen hat. Es ist also eine unumgängliche Bedingung für das Verständniss der alten Spekulation, dass man die grosse Verschiedenheit, welche zwischen der alten und neuen Weltanschauung stattfindet, niemals aus den Augen verliere. Und dass man diesen Punkt übersehen, oder sich doch denselben nicht gehörig klar gemacht hat, war eines der hauptsächlichsten Hindernisse, die sich bei den Neueren der richtigen Beurtheilung der alten spekulativen Systeme entgegenstellten.

Eine zweite Verschiedenheit, die zwischen der Erkenntniss in ihren ersten Anfängen und ihrer jetzigen Ausbildung stattfindet, liegt in der verschiedenen Auffassungsweise der Erkenntnissaufgabe. Auch über die Aufgabe der Erkenntniss, sollte man denken, könne keine Verschiedenheit stattfinden, denn alle Erkenntniss betrifft ja die Erklärung des Weltganzen, der Erscheinungswelt. Aber betrachten wir die Sache genauer.

Die Erkenntniss betrifft das den einzelnen Erscheinungen der Erfahrungswelt zu Grunde liegende Gemeinsame, Allgemeine. Nur die einzelnen Erscheinungen fallen unmittelbar in

die Wahrnehmung, die Gründe und Ursachen der Erscheinungen aber nicht, sondern müssen durch das Denken aus ihnen herausgefunden werden. Alle Erkenntniss betrifft also etwas ausserhalb der Sinnenwahrnehmung Liegendes. Dieser Satz ist so augenscheinlich und klar, dass er durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurchgeht. Er drang sich dem Denken schon bei seinem Erwachen auf und liegt den ältesten Versuchen zu einem Erkenntnissgebäude als dunkles Gefühl zu Grunde, bis er sich allmählig immer klarer entwickelte und für die Begriffsbestimmung der Erkenntniss und der Erkenntnisswissenschaft, der Philosophie, ein entscheidendes Merkmal wurde.

Was liegt nun nach den Begriffen unseres heutigen Bildungszustandes ausserhalb der Sinnenwahrnehmung? Zunächst in der Gegenwart, in dem unter unsere Sinnenwahrnehmung unmittelbar fallenden Theile des Weltganzen, die gesammten der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden und in ihr wirkenden Kräfte und die Gesetze ihrer Thätigkeiten; das Leben in der Natur, das Geistige, die Gottheit. Sodann aber ist unserer Sinnenwahrnehmung ebenfalls entrückt die Vergangenheit und die Zukunft dieses Weltganzen. Seitdem man aber das Weltall selbst als ein Unendliches hat kennen gelernt, das, in einem unbeschränkten Raume verbreitet, aus einem zahllosen Heere von Himmelskörpern besteht, welche alle auf den mannigfachsten Stufen der Entwicklung vom Entstehen an bis zum Vergehen hin sich befinden; seitdem die neueren Forschungen über die Vergangenheit und die Entwicklungsgeschichte des Erdballes allein sich zu einer eigenen und bedeutenden Wissenschaft ausgedehnt haben, welche die Entstehung des Erdkörpers in eine so entfernte Vergangenheit zurückführt, dass unsere bisher hierüber herrschenden Ideen sich auf eine unerwartete Weise als ganz unhaltbar und viel zu eng herausgestellt haben: seitdem ist der Gedanke, Etwas über die Vergangenheit und Zukunft dieses ebensowenig in seiner Dauer als in seiner Ausdehnung begränzbaren unendlichen Weltganzen festsetzen zu wollen, ein so riesenhafter und über die Schranken eines jeden Vorstellungsvermögens hinausschreitender geworden, dass es die Wissenschaft ganz aufgegeben hat, diese Fragen zu Gegenständen der Erkenntniss zu machen, und sich blos auf die Erkenntniss der Gegenwart

beschränkt, auf die Erkenntniss des Weltganzen, wie es sich unserer Wahrnehmung fortdauernd darbietet: Anfang und Ende der Welt liegen für uns, als in unbestimmbare Ewigkeiten hinausgehend, unter einem dichten Nebel völliger Unerkennbarkeit.

Was musste aber dem Menschen bei den Anfängen des Denkens und einem noch ganz unentwickelten Bildungsstande ausserhalb der Sinnenwahrnehmung zu liegen scheinen? Nichts als die Vergangenheit und Zukunft des Weltalls; die Gegenwart, der vorhandene Zustand des Weltganzen, musste ihm durch die Sinnenwahrnehmung schon klar zu sein scheinen; denn der Unterschied zwischen Erkenntniss und Sinnenwahrnehmung konnte ihm noch gar nicht zum Bewusstsein gekommen sein. Tadelt doch Aristoteles noch an den älteren griechischen Denkern, dass sie diesen Unterschied nicht gekannt hätten, und dass ihnen Erkennen und Wahrnehmen noch ganz gleichbedeutend sei. Wie viel mehr muss dies also von den noch früheren Denkern gelten? Und in der That, was konnten diese von allen den Räthseln wissen, welche zu lösen sind, um zu einer wirklichen Einsicht in die Erscheinungswelt zu gelangen, was von den Schwierigkeiten, welche unsere heutige Wissenschaft zu bewältigen sucht, um zu einem Verständniss des Weltganzen, wie es uns vor Augen liegt, vorzudringen von den Einwirkungen, welche das Weltall im Ganzen und Grossen zusammenhalten und in Bewegung setzen; von den Urbestandtheilen des Stoffes, aus denen das Weltall zusammengesetzt ist; von den Kräften, welche diesen Stoff beleben und die Körperwelt hervorbringen; von den Gesetzen, nach denen diese allgemeinen Kräfte in der Bildung und Belebung der Körperwelt thätig sind — Fragen, mit welchen die Naturwissenschaften sich beschäftigen, aus deren Ergebnissen wiederum die Naturphilosophie ihr Erkenntnissgebäude bildet —; von dem Verhältniss des Geistes zur Körperwelt, und von den Gesetzen, welchen die geistige Natur des Menschen in ihren verschiedenen Thätigkeiten: Denken, Fühlen und Handeln unterworfen ist — Fragen, mit welchen bisher vorzugsweise die Philosophie im engeren Sinne, die Erkenntniss vom Geiste, sich beschäftigte, — endlich von dem Verhältniss der Körper- und Geisterwelt zur Gottheit, als dem Urgrunde und dem vermittelnden Bande dieser beiden Welten — Fragen, welche den

Gegenstand der religiösen Spekulation, der Erkenntniss von der Gottheit, ausmachen —: von allen diesen Fragen, deren Beantwortung eine wirkliche Erkenntniss der Erscheinungswelt voraussetzt, konnte man sich natürlich bei den Anfängen des Denkens noch keine Rechenschaft geben, wenn sich auch in den älteren Spekulationen von einem Theile derselben wenigstens im Groben eine Ahnung vorfindet. Die Ausbildung unserer heutigen Erfahrungswissenschaften, welche sich mit diesen Fragen beschäftigen, ist zum grösseren Theile erst von gestern und ehegestern, d. h. sie sind erst in den letzten drei Jahrhunderten entstanden; ein wissenschaftliches Gebäude aber, welches die aus allen Erfahrungswissenschaften hervorgehende Erkenntniss in ein Ganzes verbände, soweit es jetzt schon möglich ist, eine solche Vereinigung unserer gesammten Erkenntniss in Ein zusammenhängendes System, was also allein die Philosophie unserer Zeit darstellen würde, ist noch gar nicht vorhanden, und erwartet jetzt, nachdem schon dritthalb tausend Jahre unserer geistigen Bildung verflossen sind, erst noch seinen Schöpfer. Was Wunder also, dass den Früheren bei den Anfängen des Denkens eine solche Wissenschaft noch ganz ausserhalb ihres Gesichtskreises lag. Eine oberflächliche Kenntniss der Erscheinungswelt ergab sich aus der unmittelbaren Sinnenwahrnehmung, und mit dieser, da man von den in ihr selber verborgen liegenden Fragen noch keine Ahnung hatte, begnügte man sich. Man glaubte die Gegenwart des Weltganzen zu verstehen, weil man sie wahrnahm.

Aber auch nur von der Gegenwart des Weltganzen gab die Sinnenwahrnehmung eine solche oberflächliche Kunde, nicht aber von dessen Vergangenheit, und nicht von dessen Zukunft. Da aber die Gegenwart nur das Mittelglied in einer beständig der Zukunft zueilenden Kette von Veränderungen ist, da man Alles entstehen, Alles vergehen sah: so schien die Kenntniss der Vergangenheit und der Zukunft des Weltganzen jenes höhere Wissen zu sein, aus dem der Zustand der Gegenwart seine Erklärung fände; man hoffte, dass man das Weltganze begreifen würde, wenn man wüsste, wie es entstanden sei und was aus ihm werden solle; eine Kenntniss der Vergangenheit und der Zukunft des Weltalls war das geistige Bedürfniss, das sich den ersten Denkern fühlbar machte. Und dies Bedürfniss zu befriedigen, darauf waren

die ersten Denkversuche gerichtet; denn durch das reine Denken allein konnte man auf diese Fragen eine Antwort finden, da die Sinnenwahrnehmung nicht bis zu ihnen reichte. Woher und wie war das Weltganze mit dem darin befindlichen Menschengeschlechte entstanden, und was wird aus ihm in der Zukunft werden, das waren die ersten Fragen, worüber der Mensch seine Unwissenheit empfand, und die er sich zur Lösung vorlegte. Ihre Beantwortung gab gleichsam eine vollendete Geschichte des Weltganzen, die einen inneren Abschluss, einen Anfang, eine Mitte und ein Ende hatte, und dadurch den Bedürfnissen des forschenden Geistes, soweit sie dem Menschen fühlbar geworden waren, eine täuschende Befriedigung gewährte. Daher zeigt denn auch die Geschichte der Religionen und der Philosophie auf gleiche Weise, dass die ältesten spekulativen Systeme als Erkenntnissganzes eine solche Geschichte des Weltalls darboten, und wir werden im Verlaufe dieses Werkes sehen, dass die älteren philosophischen Systeme der Griechen, das eines Pythagoras, eines Heraklit, eines Empedokles, in dieser Beziehung mit der ägyptischen und baktrischen Glaubenslehre ganz denselben Gegenstand haben.

Alle älteren Spekulationen enthalten daher im Wesentlichen folgende vier Hauptttheile:

Erstens. Eine Lehre über die Entstehung des Weltganzen aus der Urgottheit: eine Urgottheitslehre und eine Götter- und Weltentstehungslehre, eine Theologie mit daran geknüpfter Theogonie und Kosmogonie, denn dies Beides ist den Alten Eins, da sie sich, wie wir gesehen haben, die Welt als ein beseeltes, lebendiges Ganzes dachten, dessen einzelne Theile eben die einzelnen Gottheiten sind. Die Welt als eine todte Körpermasse und die beseelten denkenden Wesen, die Gottheit und die Geister, als von der Körperwelt gesondert und selbstständig zu betrachten, ist, wie schon gesagt worden, erst eine sehr späte Vorstellungsweise.

Zweitens. Eine Darstellung der in der Gegenwart bestehenden Gestaltung des Weltalls mit seinen göttlichen Theilen, ein Gesammtbild des Weltganzen: eine Weltanschauung.

Drittens. Eine Lehre über die Stellung des Menschengeschlechtes in diesem Weltganzen, eine Erklärung über den

Grund und Zweck seines Daseins: eine Lehre vom Menschen.

Viertens. Endlich einen Aufschluss über die Zukunft und das bevorstehende Schicksal dieses Weltganzen: eine Lehre von der Zukunft.

Der Inhalt der alten Spekulation ist also von dem Inhalte der Philosophie, wie wir sie in neueren Zeiten begreifen, himmelweit verschieden.

Anstatt eine wirkliche aus dem Erfahrungswissen abgezogene Erkenntniss über das Weltganze, über die in ihm wirkenden Kräfte und die Gesetze ihrer Thätigkeit aufzustellen, wie es die Aufgabe der heutigen Philosophie ist, bieten die ersten Denkversuche, da es den ältesten Denkern noch ganz an allem Erfahrungswissen mangelte, nur eine grossartige Dichtung, ein schimmerndes, aber willkührliches Gebilde der Phantasie dar — eine Art Weltepos, welches die ganze Geschichte, gleichsam den Lebenslauf des Weltalls, seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft darstellen sollte, geformt theils nach Anleitung der Kenntniss vom vorhandenen Weltzustand, soweit man eine solche haben konnte, theils aber und hauptsächlich nach Maassgabe der menschlichen Wünsche und Herzensbedürfnisse. Das Ganze war hervorgegangen aus der sinnlichen Anschauung, dass alles Vorhandene einen beständigen Wechsel der Zustände zeigt, von denen immer der gegenwärtige aus einem entschwundenen hervorgegangen ist, und einen zukünftigen vorbereitet; und aus der Bemerkung, dass man sich nur dann Rechenschaft von dem augenblicklichen Zustande eines Dinges geben kann, wenn man ihn in den gesammten Entwicklungsgang, in die ganze Kette von Zustandswechseln einzureihen vermag.

Statt eines eigentlichen Erkenntnissgebäudes bieten demnach die ältesten Denkversuche eine Geschichtserzählung vom Weltganzen dar, und zwar eine Geschichtserzählung, die in ihren wesentlichsten Theilen gänzlich auf Dichtung beruht. Eine durch Dichtung erzeugte Geschichte vertrat die Stelle einer Erkenntniss, die aus der Erfahrung durch Begriffsbildung hätte abgezogen werden sollen.

Eine solche Aufgabe zu lösen, war aber in jenen Zeiten ganz unmöglich, da es an wissenschaftlicher Erfahrung und Beobachtung noch gänzlich mangelte, und das Denken selber

sich erst Jahrhunderte später und nur sehr langsam aus dem Kreise blosser Vorstellungen zur Begriffsbildung emporhob. Das Denken in blossen Vorstellungen, das Denken der dichtenden Phantasie, musste damals noch ganz das begriffsmässige Denken ersetzen. Und dies ist der dritte Punkt, der die alten Erkenntnissgebäude von den neueren zu ihrem Nachtheile unterscheidet. Schon diese ihre Denkform schliesst sie aus dem Gebiete der Erkenntniss aus, weil ihnen die Begriffsbildung, die wesentlichste Eigenschaft einer jeden Erkenntniss, gänzlich abgeht; denn eine Erkenntniss kann nur in der Form von Begriffen stattfinden.

Ein Einzelding nämlich, oder eine einzelne Erscheinung kommt durch den Eindruck einer Wahrnehmung, sei es nun einer äusseren oder einer inneren, zu unserem Bewusstsein. Alle unsere Kenntniss von den Dingen oder den Erscheinungen beruht nun auf einem unserem Geiste eigenthümlichen Vermögen, den Eindruck einer solchen Wahrnehmung in unserem Bewusstsein nach unserer Willkühr zu wiederholen, gleichsam ein Abbild einer gehabten Wahrnehmung in unserem Geiste hervorzurufen. Diese Abbilder gehabter Wahrnehmungen sind aber die Vorstellungen. Alle unsere Kenntnisse beruhen also auf Vorstellungen; alle unsere Erfahrungswissenschaften bestehen in ihren wesentlichen Theilen aus Vorstellungen.

Die den Erscheinungen zu Grunde liegenden allgemeinen Ursachen und Gesetze dagegen, die den Inhalt der Erkenntniss ausmachen, sind keine Gegenstände der Wahrnehmung, denn sie kommen uns nicht unmittelbar in der Erfahrung vor, sondern müssen als das einer Mehrzahl von Erscheinungen Gemeinschaftliche erst durch das Denken gefunden werden. Dieses aus einer Mehrzahl von Dingen und Erscheinungen als das allen Gemeinsame herausgefundene Denkerzeugniss nennen wir aber einen Begriff; und in der Aufsuchung dieses einer Mehrzahl von Dingen und Erscheinungen Gemeinsamen beruht eben die Begriffsbildung, die eine reine Thätigkeit des Verstandes ist. Keine Erkenntniss kann demnach die Form einer Vorstellung haben, sondern sie kann nur in Begriffe gekleidet sein.

Alles Denken also, das in der Form von Vorstellungen geschieht, seien es nun Vorstellungen des Gedächtnisses, Wiederholungen schon gehabter Wahrnehmungen, oder Vorstellungen

der Einbildungskraft, Gedankenbilder, welche sich die Phantasie nach Analogie der gehabten Wahrnehmungen selber erschafft, kurz alles sogenannte niedere Denken kann keine Erkenntniss enthalten, sondern nur entweder eine blosse Kenntniss, eine Erfahrung, oder gar nur eine Dichtung, eine Einbildung. Da nun die vermeintlichen Erkenntnissgebäude der sämmtlichen älteren Denker sich nur in Vorstellungen, ja meist nur in Dichtungen und Einbildungen bewegen, so ist es von selbst klar, dass sie auf den Namen einer Erkenntniss schon ihrer Denkform wegen keine Ansprüche haben.

In diesem unvollkommenen Zustande des Denkens befinden sich nun die beiden Glaubenskreise, aus welchen sich die griechische Spekulation entwickelte, der ägyptische und der baktrische, noch ganz und gar. Nicht weniger leiden auch noch die ersten Systeme der griechischen Denker, eines Pythagoras, Heraklit u. A. an demselben Mangel; sie sind noch blosse Dichtungen und Phantasiegebilde, statt Erkenntnissganze in streng ausgeprägter Begriffsform. Und auch nachdem Parmenides die erste eigentliche Bildung von Begriffen hervorgerufen und das bisherige Phantasiedenken stark angezweifelt hatte, dauerte dasselbe doch neben dem rasch sich entwickelnden begriffsgemässen Denken immer noch fort, und gelangte bei Plato, obgleich dieser das strenge Begriffsdenken schon zu einer hohen Entwicklung brachte und mit einer seltenen Meisterschaft handhabte, doch noch einmal zu einer glänzenden Blüthe, da dieser wunderbare Genius in einem seltenen Grade die sonst unvereinbar scheinenden Gaben einer dichterischen Phantasie mit scharf denkendem Verstand vereinigt besass. Und erst Aristoteles war es, der das begriffsmässige Denken zu seiner ganzen Ausbildung entwickelte. Weit entfernt aber, dass nun das Begriffsdenken in der Ausbildung des Wissens die ihm gebührende Alleinherrschaft erhalten und das Phantasiedenken ganz aus dem Gebiete der Spekulation verdrängt hätte, so ward letzteres im Gegentheile bei dem Verfalle der Wissenschaft wieder überwiegend, und hat sich bis auf die Gegenwart, selbst bei begabten und bedeutenden Denkern fortwährend und fast gleichherrschend in Ausübung erhalten. Ja es ist sehr die Frage, ob dies Afterdenken jemals aus dem Gebiete der wissenschaftlichen Erkenntniss ganz weichen wird. Es erregt ein gemischtes Gefühl von Verwunderung und Pein,

wenn man sieht, mit welchen oft rohen Dichtungen sich die Menschheit so viele Jahrhunderte hindurch die mangelnde Erkenntniss ersetzte; mit wie Wenigem der Durst nach Wissen sich stillen, das Bedürfniss des Herzens sich beschwichtigen liess. Es ist daher auch für unsere Zeit im höchsten Grade belehrend, die ältesten Denkgebäude des menschlichen Geistes genauer kennen zu lernen, denn auch abgesehen davon, dass sie oft Ansichten enthalten, die durch ihre fremdartige Eigenthümlichkeit überraschen und zum Nachdenken anregen, so führen uns gerade ihre rohen Dichtungen nicht selten zu beschämenden Vergleichungen.

Eine wesentliche Bedingung zum Verständnisse der alten spekulativen Systeme ist es also, dass man sich über diesen Unterschied klar ist, der zwischen der alten und heutigen Spekulation selbst stattfindet, sowohl in der Auffassungsweise der Erkenntnissaufgabe, als auch in der Art des Denkens, welches zur Lösung der Erkenntnissaufgabe angewandt wird. Die Alten bis zu Aristoteles hin stellen zur Erklärung des vorhandenen Weltzustandes eine ganze Weltentwicklungsgeschichte auf, das Erzeugniss einer mehr oder minder willkührlichen Dichtung, und bedienen sich hierzu der einfachen Vorstellungen des gewöhnlichen Phantasiedenkens; die Neueren von Aristoteles an beschränken sich mehr auf eine blosse Erklärung des vorhandenen Weltzustandes und suchen diese in der strengeren Form eines auf Begriffsbildung gestützten Verstandesdenkens zu erreichen.

Die Philosophie hat also seit ihrem Entstehen sowohl Inhalt als Form gewechselt, und ihre Geschichte gewährt daher im Allgemeinen folgendes Bild von ihrer Entwickelung:

Erstens. Sie beginnt mit Dichtung. Die Weltanschauung und die zur Erklärung dieser Weltanschauung hervorgebrachte Spekulation sind in gleicher Weise blosse Phantasiegebilde.

Zweitens. In dem Maasse nun, wie die einzelnen Denker sich der ältesten spekulativen Systeme als eines Stoffes zu ihrem Denken bemächtigen, gestalten sie den ursprünglichen Vorstellungskreis um, indem sie ihn den Bedürfnissen ihres jedesmaligen Bildungszustandes anzupassen streben. Durch die verschiedenen Standpunkte und Bedürfnisse der einzelnen Denker wechseln auch die zu lösenden Probleme der Er-

kenntniss, und dem menschlichen Geiste kommen nach und nach die verschiedenen Seiten der Erkenntnissaufgabe zum Bewusstsein.

Drittens. Allmählig aber tritt zu dem reinen Denken eine anfänglich kleine, dann aber immer anwachsende Masse von Erfahrung und Beobachtung, und die Stelle des blossen Phantasiedenkens wird nach und nach durch ein aus der Beobachtung gezogenes begriffsmässiges Verstandesdenken ersetzt. Aus dem Denken in blossen Vorstellungen entwickelt sich das wissenschaftliche Begriffsdenken.

Viertens. In dem Maasse, wie neben dem blos dichterischen Denken die Masse der Erfahrungen und Beobachtungen anwächst, fangen je nach den einzelnen Theilen der Erscheinungswelt die einzelnen gesonderten Erfahrungswissenschaften an zu entstehen. Die Erfahrungswissenschaften bilden sich neben der blossen Spekulation.

Fünftens. Dadurch bestimmt sich der Begriff der Philosophie als einer von dem Erfahrungswissen verschiedenen Wissenschaft, und gelangt im Verlaufe der geistigen Bildung nach mannigfachen Schwankungen und Umgestaltungen zu dem heutigen Begriffe einer Erkenntnisswissenschaft; der Begriff der Philosophie kommt zum Bewusstsein.

Sechstens. Endlich wechselt die Weltanschauung selbst und die hierdurch hervorgebrachte Nothwendigkeit eines gänzlichen Umbaues der gesammten Erkenntniss führt unter dem Einflusse der rasch entwickelten Erfahrungswissenschaften, nach mancherlei fehlgeschlagenen Versuchen ein genügendes Erkenntnissgebäude aufzustellen, zu unserer heutigen Krisis.



Drittes Kapitel.

Alles im Vorhergegangenen von der ältesten Spekulation im Allgemeinen Gesagte gilt von der ältesten griechischen Spekulation insbesondere. Denn das ältere griechische Denken bis auf Plato und diesen noch mit inbegriffen hat sich an einem Vorstellungskreise entwickelt, der aus jenen beiden Glaubenskreisen, dem ägyptischen und dem baktrischen, zusammengesetzt war. Man muss dies wohl hervorheben. An einem aus zwei Glaubenskreisen hervorgegangenen Vorstellungskreise, nicht an der unmittelbaren Anschauung und Beobachtung der Erscheinungswelt hat sich die griechische Spekulation entwickelt. Dies ist der erste und für das Verständniss der griechischen Spekulation wesentlich entscheidende Satz, der an die Spitze einer Geschichte der griechischen Philosophie gestellt werden muss. Es ist also gar nicht daran zu denken, aus den Zuständen der griechischen Kultur und des geistigen Lebens der griechischen Völkerstämme selber die Anfänge der griechischen Philosophie herleiten zu wollen; denn der Vorstellungskreis, welcher dem griechischen Denken zu Grunde liegt, ist gar nicht aus dem griechischen Volke selbst hervorgegangen, sondern schon ganz fertig aus der Fremde nach Griechenland überpflanzt worden, wie die Geschichte lehrt. Alles demnach, was von dem Einflusse gesagt worden ist, den die Charakterverschiedenheit der griechischen Stämme, namentlich des dorischen im Gegensatze zum ionischen, auf die Entstehung und Ausbildung der griechischen Spekulation ausgeübt haben soll, fällt damit über den Haufen; ganz abgesehen davon, dass diese Ansicht ohnehin, wie sich später ausweisen wird, auf schwachen Füssen steht, da die Hauptführer und die Hauptheerde der sogenannten dorischen Philosophie, Pythagoras selbst und ein Theil der unteritalischen Städte, ionischen Stammes waren. Den Volkscharakter und die Eigenthümlichkeit der Bildung eines Volkes oder gar eines Volksstammes aus seiner angebornen geistigen Natur herleiten

zu wollen, das heisst überhaupt, den festen Boden der Wirklichkeit und der Geschichte verlassen, um in eine Wolkenregion sich zu versteigen, aus deren verschwimmenden Nebelgebilden leicht alle Gestalten herausgedeutet werden können, die eine bewegliche Phantasie gerne sehen will. Diese Ansicht gehört zu jenen oben erwähnten wechselnden Tagesmeinungen, welche von dem Schimmer des Geistreichen geschützt, eine Zeit lang in Geltung stehen, und dann anderen Phantasiegebilden Platz machen. Haben solche Tagesmeinungen einmal ihre Zeit überlebt, so ist es leicht, ihre Grundlosigkeit nachzuweisen, und es ist nur häklich ihnen entgegenzutreten, so lange sie noch in Ansehen stehen, weil sie als Modedinge von ihren Anhängern am zärtlichsten gepflegt und am wärmsten vertheidigt werden. Denn die geistreichen Ansichten bedeutender Männer pflegen so zu Geltung zu gelangen, dass sie, von den gleichzeitigen und reiferen Zeitgenossen bei ihrem Erscheinen gewöhnlich bekämpft und verworfen, nach und nach Zutritt zu der jüngeren Generation erhalten, welche, in jenen Bildungsjahren begriffen, wo der Mensch für Alles empfänglich ist, dieselben begierig in sich aufnimmt, und dann in reiferen Jahren als einen Bestandtheil ihrer Ueberzeugungen ansieht; und so kommen sie bei dieser Generation zu einem herrschenden Ansehen. Dies dauert so lange, bis sie durch die Wiederholung desselben Herganges nach und nach auch wieder verschwinden, indem bei dem ewigen Flusse der geistigen Bildung die nachfolgende Generation wiederum mit anderen Tagesmeinungen aufwächst, und so wie sie allmählig die Stelle der älteren Generation einnimmt, auch deren Meinungen mit verdrängt.

Ein zweiter für das Verständniss der griechischen Spekulation ebenso wichtiger Satz ist der, dass derselbe Vorstellungskreis, der, aus jenen beiden Glaubenslehren, der ägyptischen und baktrischen, zusammengesetzt und nach Griechenland übergetragen, die griechische Spekulation weckte, auch die gemeinsame Grundlage aller spekulativen Systeme durch die ganze ältere griechische Philosophie fortwährend bleibt, bis auf Plato hin und diesen mit eingeschlossen. Die ganze ältere griechische Philosophie bietet nur den Entwicklungsverlauf eines einzigen Vorstellungskreises dar, und die Systeme der einzelnen Denker sind blos besondere Gestaltungen dieses allen gemein-



schaftlichen Vorstellungskreises. Die Systeme der einzelnen Denker sind daher nur einzelne Glieder und Phasen in dem zusammenhängenden Entwicklungsgange dieses Vorstellungskreises und keineswegs selbstständige, von einander unabhängige, aus der blossen geistigen Eigenthümlichkeit des Denkers hervorgegangene Ganze. Der Entwicklungsverlauf dieses Vorstellungskreises ist im Allgemeinen folgender:

Als die neue Lehre zuerst nach Griechenland kam, war ihr Empfang wie der aller neuen Lehren. Von den älteren Zeitgenossen, die, wie die reiferen Männer zu allen Zeiten, wenig Empfänglichkeit für das Neue hatten, ward sie theils mit Gleichgültigkeit, theils mit Widerspruch aufgenommen, und die günstigst Gesinnten nahmen nur Einzelnes und das Allgemeinste von ihr an. Die Jugend dagegen, die zu allen Zeiten das Neue liebt, empfing sie mit Begeisterung. Schon in dieser ersten Zeit entspannen sich daher Streitigkeiten, die ganz wie heutigen Tages bis zu politischen Zerwürfnissen und Verfolgungen stiegen. Diese Kämpfe hatten aber das Gute, was immer die Kämpfe haben, dass die neue Lehre selbst Gegenstand mannigfacher Angriffe und Vertheidigungen wurde, und so keine todte Ueberlieferung blieb, sondern als ein Gährungsmittel zur Erregung des geistigen Lebens wirkte. Die verschiedenen Fragen, zu denen die Lehre Veranlassung gab, weckten weitere Untersuchungen, die Gegner griffen ihre unhaltbaren Seiten an, und deckten ihre Blössen auf; die Anhänger vertheidigten sie, oder suchten sie, wo sie sich wirklich unhaltbar zeigte, anders umzugestalten, um ihr wo möglich eine haltbare Form zu geben. Ganz wie bei uns; denn die menschliche Natur bleibt sich immer gleich. Diese Streitigkeiten pflanzten sich auf die folgenden Generationen fort, und so entstanden nach und nach durch die ausbessernden Bemühungen der Denker die Umgestaltungen einzelner Theile der Lehre, die gewöhnlich als gesonderte Systeme aufgefasst zu werden pflegen. Diese Umgestaltungen dauerten so lange fort, als das Denken noch neue Seiten an dem der Lehre zu Grunde liegenden Vorstellungskreise aufzufinden im Stande war, und so lange man noch die Hoffnung hegen konnte, den klar gewordenen Unhaltbarkeiten und Blössen verbessernd abzuhelfen.

Dabei wurden die Denker durch die Verarbeitung des ihren Streitigkeiten zu Grunde liegenden Vorstellungskreises

auf die unmittelbare Beobachtung der Erscheinungswelt hingeführt, indem sie die Nichtübereinstimmung dieses Vorstellungskreises mit der Erscheinungswelt wahrnahmen. So bildeten sich die ersten Anfänge des Erfahrungswissens.

Zugleich aber entwickelte sich hierbei das wissenschaftliche Denken selber und erhob sich aus der niederen Form des Denkens in blossen Vorstellungen, zu seiner eigentlichen angemessenen Form, zu der des Verstandesdenkens durch Begriffsbildung. Das sind die ersten Anfänge des Begriffsdenkens.

Endlich, als in Folge der nach und nach stattgefundenen Streitigkeiten und Systembildungen der Vorstellungskreis den Denkern keine neuen Seiten mehr darzubieten hatte, und man durch das indessen fortgeschrittene Denken und die angewachsene Beobachtung erkannte, dass der überlieferte Vorstellungskreis mit der Erfahrungswelt nicht übereinstimme und unhaltbar sei, wie es nothwendig erfolgen musste, da er ja nur auf Dichtungen beruhte, so ward der ganze Vorstellungskreis angezweifelt und verworfen. Die Denker wandten sich ermüdet von ihm ab, und verzweifelten an der Möglichkeit auf dem eingeschlagenen Wege zu einer Erkenntniss zu gelangen, oder — was für die auf diesem Standpunkte des Entwicklungsverlaufes Befindlichen Eins ist, da man nicht gleich einen neuen Vorstellungskreis zu schaffen im Stande ist — an der Möglichkeit einer Erkenntniss überhaupt. So trat die Skepsis ein, und der Vorstellungskreis starb ab. Dies ist der natürliche und nothwendige Verlauf eines jeden Vorstellungskreises, der in seinen wesentlichsten Theilen nur auf Dichtungen beruht. Und gerade hierdurch ist dieser Entwicklungsgang des ältesten griechischen Denkens so anziehend und belehrend, weil er schon gleich bei dem Beginne der Philosophie ein ziemlich vollständiges Bild von einem Verlaufe giebt, der sich hernach im weitern Fortgange der geistigen Bildung so oft und in so verschiedenen Formen wiederholt hat.

Nun tritt während einiger Zeit ein Denkstillstand ein, und ein neuer Vorstellungskreis bereitet sich vor.

Als ob aber an dieser ersten Entwicklungsphase Nichts fehlen sollte, so zeigt sich denn auch noch die Entstehung eines Restaurationsversuches desselben Vorstellungskreises. Dieser Wiederbelebungs- und Verjüngungsversuch wird durch Plato gemacht; denn Plato war, wie nach seiner politischen Stellung



ein Anhänger und Glied der gestürzten athenischen Aristokratie, so auch ein Anhänger der alten pythagoräischen Lehre; und wie er während seines ganzen Lebens die politischen Grundsätze eines conservativen Aristokratismus gegen die immer mehr um sich greifende, alles Alte umstürzende demokratische Richtung seiner Zeitgenossen zu stützen sich bemühte, so trat er auch in der Philosophie als Wiederhersteller des so lange herrschenden und nun schon absterbenden pythagoräischen Vorstellungskreises auf. Aber seine Restauration hatte das Schicksal der meisten Restaurationen, sie war ohne Dauer; und die neuen Vorstellungskreise entwickelten sich unmittelbar nach ihm durch einen seiner Schüler selbst und dessen Zeitgenossen.

So hat dieser Vorstellungskreis alle Gestaltungen einer regelmässigen Entwicklung durchlaufen. Es war demnach einer der Hauptfehler der bisherigen Darstellungsweisen der griechischen Philosophie, dass man, ohne eine Ahnung von diesem inneren Zusammenhange der älteren griechischen Denkgebäude, die als eigenthümliche Lehren der einzelnen Denker angegebenen Sätze wie selbstständige, von einander unabhängige Ganze, wie abgeschlossene neue Systeme aufstellte und behandelte; während sie doch nur verschiedene Gestaltungen eines gemeinsamen Vorstellungskreises, ja oft nur Umgestaltungen eines seiner einzelnen Theile sind, wie sie gerade zur Zeit des Denkers nach dem Stande der Streitigkeiten und dem Fortschritte der Denkentwicklung über den zu Grunde liegenden Vorstellungskreis an der Tagesordnung waren. Eine natürliche Folge dieses Irrthums musste dann sein, dass die als eigenthümliche Lehren eines Denkers aufgestellten Sätze, als aus dem Entwicklungszusammenhange herausgerissene Glieder, besonders wenn sie nur Umgestaltungen eines einzelnen Theiles des gemeinschaftlichen Vorstellungskreises waren, keine ordentlichen abgeschlossenen Ganze darboten und für vollständige Systeme keinen befriedigenden Inhalt hatten. Da man sie jedoch nichtsdestoweniger der irrigen Voraussetzung gemäss als Denkganze auffasste, so musste Unsinn und Missverstand herauskommen, der einzelnen Irrthümer und verkehrten Auffassungen gar nicht zu gedenken. Es wäre unbegreiflich, wie man im Stande war, sich so lange darüber zu täuschen, dass diese Lehren, so vorgetragen, ohne Sinn und Verständniss blieben, wenn

sich nicht zur Erklärung dieser Erscheinung eine Bemerkung aufdrängte, die sowohl Dem, der sie macht, als Dem, den sie betrifft, gleich unangenehm sein muss, die man aber doch zum Besten der Wahrheit zu machen nicht umgehen kann, denn sie betrifft ein Geständniss, das wohl ein Jeder — die Hand auf das Herz gelegt! — gleich dem Verfasser aus seiner eigenen Erfahrung wird bestätigen können. Jeder Denker beginnt, ehe er zur Bildung eines eigenen selbstständigen Begriffskreises gelangen kann, nothwendig damit, die Denkerzeugnisse Anderer in sich aufzunehmen. In der ersten Zeit dieses mehr oder minder blos passiven Lernens ist es ganz natürlich, dass man, noch mit der Schwierigkeit kämpfend ein Denkganzes in seinem Zusammenhange aufzufassen, gerade das Tiefstgedachte in einem Systeme am dunkelsten findet, ja oft geradezu ganz unverstanden lassen muss. Dies ist ein sehr quälendes Gefühl, weil es Den, der es empfindet, demüthigt; denn es bringt ihm die Schwäche und Unzulänglichkeit seines Denkvermögens zum Bewusstsein; es ist um so quälender, weil es oft längere Zeit hindurch, trotz aller angestrengten Bemühungen zum Verständniss vorzudringen, anhält. Es ist ziemlich allgemein und wird wohl Keinem im Anfange seiner Studien geschenkt. So widerwärtig diese Erkenntniss der eigenen Unzulänglichkeit jedoch ist, so heilsam ist sie, wenn sie zur Selbstkenntniss führt. Denn entweder lässt man dann die philosophischen Studien bei Seite, weil man einsieht, dass man mehr Beruf zu einer praktischen Laufbahn hat — nicht Alle sind ja zum abstrakten Denken befähigt — und dann ist man vor unnützem Zeitverluste bewahrt. Oder wenn trotz aller Entmuthigung eine innere Stimme, die Mahnung des angebornen Wissenstriebes, hörbar bleibt, die zu immer neuen Versuchen zum Verständniss zu gelangen antreibt, so wird nach und nach und ob auch nach manchen Mühen das Denken erstarken, und mit den wachsenden Kenntnissen wird endlich auch die Verständnissfähigkeit glücklich errungen. Stellt sich aber die Selbsterkenntniss nicht ein — und die Eitelkeit, sich nicht geringer dünken zu wollen als Andere, hindert oft daran —, so erfolgt die Selbsttäuschung, dass man zu verstehen glaubt, was man mit dem Gedächtniss aufgefasst hat; und dann ist es um das wirkliche Verständniss jedes höheren abstrakteren Denkens für immer gethan; die Fähigkeit zu einer ihrer Gründe bewussten

Unterscheidung des Unsinnes vom Tiefsinn ist verloren. Denn alsdann findet man einen abgerissenen zusammenhangslosen Satz, einen leeren Wortschwall nicht dunkler und unverständlicher, als alle Spekulation überhaupt; im Gegentheil die Schwerverständlichkeit gilt dann als ein wesentliches Merkmal des Tiefsinnes, und da, wo man einen Anderen oder sich selber ganz und gar nicht mehr versteht, glaubt man gerade auf den höchsten Höhen des Denkens zu stehen. Und dass diese Erscheinung nicht selten, und nicht blos bei untergeordneten Köpfen vorkommt, das lehrt die Geschichte aller philosophischen Schulen, von der ersten und ältesten an bis auf die letzte und neueste. Nur unter dem Schutze dieser Denkweise konnte sich das Nichtverständniss der älteren griechischen Denker, wie so mancher neueren, in den geschichtlichen Arbeiten über die Philosophie so lange forterhalten. Man gestand sich nicht ein, dass die vorgeblichen Systeme der älteren Griechen nach der bisherigen Darstellungsweise unverständlich und unverstanden seien; man hinterging sich selbst und die Anderen und versteckte das Nichtverständniss hinter hohlen Redensarten, die, je inhaltsleerer sie waren, desto orakelmässiger und dunkler klangen. Es liesse sich ein halb drolliges, halb verdriessliches Register von Redensarten und Ausdrücken dieser Art aufzeichnen, die allemal da eintreten, wo der Sinn ausgeht. Leider sind die grossen Denker unserer Nation in dieser Beziehung selbst mit einem üblen Beispiel vorangegangen, und haben theils aus Geringschätzung der äusseren Form, theils auch, weil sie Ursache zu haben glaubten, sich über manchen zarten Gegenstand nicht allzudeutlich auszusprechen, häufig die Dunkelheit des Ausdrucks nicht vermieden, so dass sich nun selbst unsere bedeutenderen philosophischen Schriften durch Unklarheit und Formlosigkeit vor den philosophischen Erzeugnissen der anderen Völker nicht eben zu ihrem Vortheile auszeichnen; wodurch es dann den Halbdenkern um so leichter gemacht wurde, Gedankenleere hinter hohlem Wortgeklingel zu verstecken. Es ist ein unumstösslicher Grundsatz, dass jeder, auch der tiefsinnigste Gedanke in dem Maasse, wie er im Denker zur inneren Reife durchgegohren ist, in demselben Maasse auch eine durchsichtige und klare Form annimmt, so dass die höchste Denkreife auch zugleich mit der höchsten Formklarheit verbunden ist. Dieser Grundsatz, allgemein

beherzigt und geübt, würde das Schreiben etwas schwieriger, das Lesen aber um so leichter machen.

Diese offene Bemerkung möge man dem Verfasser nicht übel deuten. Er verabscheut alles gehässige Polemisiren und alles Herabziehen Anderer; wie diese Schrift bezeugt, die, obgleich sie sich mit unendlichen Missverständnissen, Irrthümern, und selbst lächerlichen und anmaasslichen Verirrungen der Unkenntniss bei einem so dunkeln und schwierigen Gegenstande herumzuschlagen hat, doch niemals den Ton des Spottes anstimmt, durch den sich der Ueberdruss am Verkehrten so leicht Luft macht. Deshalb aber will doch der Verfasser niemals die Pflicht und das Recht des Geschichtschreibers umgehen, sich und seinen Zeitgenossen unangenehme Wahrheiten vorzuhalten, wenn er damit der Wissenschaft einen Dienst zu leisten glaubt.

Zugleich diene diese Bemerkung zu einer nothgedrungenen Verwahrung, damit man nicht etwa gerade das in diesem Werke mit Unbedacht angreife, worin der Verfasser nach reiflichster Ueberlegung und nach langen, mit beharrlicher Anstrengung durchgeführten Studien von der bisher üblichen Auffassungs- und Darstellungsweise abgewichen ist.

Hiermit mögen die Vorbemerkungen zu unserer Darstellung der ältesten Glaubenskreise geschlossen sein.

Wir wenden uns nun zu unserem Gegenstande selbst, und beginnen mit einer Uebersicht der ältesten Geschichte Vorderasiens und Aegyptens, so weit sie im Dunkel des Alterthums noch erkannt werden kann und zum Verständniss der ältesten Spekulation nöthig ist. Denn die Zusammenstellung der Nachrichten von den ältesten Zuständen dieser Völker, so mangelhaft und bruchstückweise sie auch durch Vermittelung der späteren Zeiten auf uns gekommen sind, ist doch unumgänglich nothwendig, um uns den Entwicklungsgang der ältesten Spekulation, wenigstens in seinen Hauptumrissen, errathen zu lassen. Ohne diese spärlichen Nachrichten wäre uns sonst die Einsicht in die Entstehung der ältesten Glaubenskreise gänzlich verschlossen.

Uebersicht der ältesten Geschichte.

Der Schauplatz, auf welchem die Entwicklungsgeschichte unserer abendländischen Philosophie spielt, zerfällt in drei grosse Ländermassen, die Wohnsitze dreier verschiedener Völkerstämme mit eigenthümlicher Sprache, Schrift und Gesittung. Der eine dieser Stämme bewohnte Mittelasien vom Indus an zwischen dem persischen Meerbusen und dem kaspischen Meere: Karamanien, Persien, Baktrien, Medien, Assyrien, Armenien, bis herüber nach Kleinasien zwischen dem schwarzen und dem mittelländischen Meere: Kappadokien, Lydien, Bithynien. Wir wollen ihn, weil die bedeutendsten dieser Völker, die Meder und die Baktrer, den Gesammtnamen Arier führten[1], den arianischen nennen. Mit diesem Volksstamme waren nach Osten die Inder, nach Westen die ältesten Bewohner von Griechenland und Italien verwandt. Der zweite Stamm hatte die Länder zwischen dem persischen und arabischen Meerbusen bis an die Küsten des mittelländischen Meeres inne: Arabien, Mesopotamien und insbesondere Babylonien, Syrien, Phönikien, Palästina. Man ist übereingekommen, ihn, obgleich unrichtig, den semitischen zu nennen. Der dritte Stamm bewohnte die afrikanischen Länder längs dem Nile: Aegypten und das südlich von Aegypten gelegene Aethiopien. Die Sprachen der arianischen Völker: das Assyrische, Medische, Persische, Baktrische u. s. w. sind sämmtlich nahe verwandt und gehören nach den erhaltenen Resten zum indogermanischen Sprachstamme. Das Aegyptische bildet ebenfalls einen eigenthümlichen, selbstständigen Sprachstamm. Zwischen beiden in der Mitte stehen die Sprachen der sogenannten semitischen Völker, die, obwohl zu einer eigenthümlichen grammatischen Ausbildung

gelangt, in vielen Beziehungen sich an den äthiopisch-ägyptischen Sprachstamm anschliessen, und dagegen von dem indogermanischen bedeutend abweichen.

Nach den Andeutungen, welche der Bau dieser Sprachstämme darbietet, ständen der arianische und der äthiopisch-ägyptische Volksstamm einander am gesondertsten und selbstständigsten gegenüber, während der semitische Volksstamm eine weniger selbstständige Stellung zwischen beiden anderen Völkerstämmen einnähme, indem er sich mehr an den äthiopisch-ägyptischen anschlösse.

Die ältesten geschichtlichen Nachrichten über die Abstammung dieser Völker gehen sogar noch weiter. Die bekannte Völkerstammtafel zu Anfange der mosaischen Gesetzbücher (Gen. X) fasst die von uns oben angeführten arianischen Völker ebenfalls in eine Völkerfamilie zusammen, indem sie die Meder (Madai), die Völker am schwarzen Meere: die Tibarener (Thubal) und Moscher (Meschech), ferner die Skythen (Gog), die Thraker (Thiras), die Griechen (Javan) und endlich sogar die Kimbern (Gomer) zu Söhnen eines und desselben Stammvaters, des Jephet, macht. Die von den Neueren fälschlich sogenannten semitischen Völker erklärt sie aber als stammverwandt mit den Aethiopern und Aegyptern, indem sie Kusch, zu dessen Sohne sie auch den Gründer von Babylon Nimrod macht, d. h. also die Aethioper, mit Mizraim, den Aegyptern, und Canaan, den Phönikern, von einem und demselben Stammvater, Cham, herleitet. Welchen Werth man nun auch dieser Stammtafel beilegen mag, so erhellt doch daraus wenigstens so viel, dass ihr Verfasser die von uns sogenannten semitischen Völker, die Babylonier und Phöniker, als mit dem äthiopisch-ägyptischen Volksstamme verwandt ansah.

Ueber die Urgeschichte dieser Völkerstämme während der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und Gesittung lässt sich bei dem leicht begreiflichen Mangel aller historischen Nachrichten aus einer so frühen Zeit durchaus nichts Bestimmtes festsetzen. Man kann es jetzt, wo die bisherige Annahme von einem gemeinschaftlichen Abstammungspunkte aller Völker sich aus naturgeschichtlichen und sprachlichen Gründen als unhaltbar ausweist, höchstens wahrscheinlich finden, dass jeder der beiden Hauptvölkerstämme seinen Ursitz in den seinen nachherigen Wohnplätzen benachbarten Hochländern hatte, dass

also der arianische Stamm ursprünglich in den Hochländern von Mittelasien, und der äthiopisch-ägyptische mit den von ihm abstammenden sogenannten semitischen Völkern in dem Hochlande von Mittelafrika, in den jetzigen Gebirgsländern Abyssiniens, wohnte, und dass sie sich von beiden Punkten aus allmählig in ihre späteren Sitze herabzogen.

Dass der Ursitz der arianischen Völker in dem Nordosten von Baktrien, also auf den Hochländern Mittelasiens und nicht um den jetzt so benannten Kaukasus her zu suchen sei, haben die Untersuchungen neuerer Forscher aus zendischen und indischen Angaben höchst wahrscheinlich gemacht[2].

Ebenso scheint es angemessener, statt wie bisher die Aegypter von Südarabien her über die Strasse von Bab-el-Mandeb nach Abyssinien einwandern und von da längs den Ufern des Niles nach Aethiopien und Aegypten ziehen zu lassen vielmehr umgekehrt anzunehmen, dass beide Volksstämme, der äthiopisch-ägyptische und der babylonisch-phönikische in dem abyssinischen Hochlande ihren Ursitz gehabt haben, und von da aus der eine längs den Ufern des Niles nach Meroë und Aegypten herabgezogen sei, der andere dagegen sich über die Strasse von Bab-el-Mandeb in den südlichen Theil der arabischen Halbinsel und von hier an die Ufer des persischen Meeres und längs dem Euphrat und Tigris nach Mesopotamien und Syrien ausgebreitet habe. So begriffe man einestheils, wie die mosaische Völkertafel die Babylonier von den Aethiopern ableiten konnte, denn nach den A. T. Büchern, sowie nach Herodot[3], wohnten allerdings Aethioper im südlichen Arabien, während es doch natürlicher ist, die Heimath derselben da zu suchen, wo sie einen grossen und sehr alten Staat bildeten, in Mittelafrika nämlich.

Auf ausdrücklichen geschichtlichen Nachrichten beruht jedoch diese Annahme nicht, und sie wird nur dadurch wahrscheinlich, dass nach den einstimmigen Zeugnissen der alten Schriftsteller dem äthiopischen Staate zu Meroë ein noch höheres Alterthum zugeschrieben wird, als selbst dem ägyptischen zu Theben, obgleich dieser schon vorhanden gewesen sein soll, als Unterägypten noch eine unbewohnbare Sumpfgegend war. Nur die allmählige Ausbreitung der ägyptischen Kultur von Süden nach Norden, von Aethiopien herab bis nach Unterägypten längs den Ufern des Niles ist geschichtlich sicher.

Zu welcher Zeit aber diese allmählige Einwanderung des äthiopischen Stammes nach Aegypten geschehen sei, liegt ausserhalb dem Bereiche aller historischen Ueberlieferung.

Nach den einstimmigen Aussagen des Alterthums gehören die Aegypter zu den ältesten Völkern der Welt. Die Verzeichnisse der ägyptischen Königsdynastieen, wie sie uns Manetho überliefert hat[4], reichen bis in das sechste Jahrtausend vor Chr. G.; in ein noch höheres Alterthum führen die Aegypter ihre Sagen- und Göttergeschichte zurück; von den nach Jahrtausenden gezählten Perioden ihrer Kosmogonie ganz zu geschweigen. Sie schreiben ihrem Staate eine während dieser ganzen Zeit nicht unterbrochene Dauer zu und lassen ihn von allen auf dem übrigen Erdkreise eingetretenen Revolutionen unberührt bleiben[5].

Wenn man auch in dem Maasse, wie sich unsere Kenntniss des Alterthums erweitert, genöthigt ist, die Anfänge der Geschichte weiter hinauszurücken und dem Menschengeschlechte ein höheres Alter zuzuschreiben, als man bisher, auf die einzigen hebräischen Quellen gestützt, annahm, so liegt doch begreiflicher Weise eine feste Zeitbestimmung über den Beginn eines dieser ältesten Staaten ausserhalb dem Bereich aller historischen Möglichkeit. Die Angaben der Aegypter über den Beginn ihrer eigentlichen Geschichte, von ihrer Sagengeschichte natürlich ganz abgesehen, müssen also dahingestellt bleiben, und Jeder kann davon denken, was ihm gut däucht. Nur so viel ist gewiss, dass das Alter des ägyptischen Staates sehr hoch hinaufsteigt. Das beweisen auf eine unwiderlegliche Weise seine noch vorhandenen Baudenkmäler. Denn die ältesten mit hieroglyphischen Inschriften versehenen Monumente rühren von Königen der sechzehnten Dynastie her, die nach dem Verzeichnisse des Manetho noch vor dem zweiten Jahrtausend vor Chr. G. regierte, früher als die Hyksos in Aegypten einfielen. So ist ein Obelisk, der noch zu Heliopolis steht[6], nach seiner Inschrift das Werk des Osortasen, eines Königs dieser 16. Dynastie, dessen Herrschaft in das 23. Jahrhundert vor Chr. G. fällt. Die Herrschaft der Hyksos selbst ist durch die Pyramiden dokumentirt, in denen die neuesten Ausgrabungen der Engländer ganz gegen alles Erwarten theils auf Steinen, theils auf Mumienüberresten Hieroglyphen-Inschriften mit den Namen der von Herodot als Erbauer angegebenen Könige Cheops, Chephren

und Mykerinos aufgefunden haben. Von den auf die Hyksos folgenden Herrschern, namentlich der 18. Dynastie, unter der Aegypten vom 19. bis zum 15. Jahrhundert vor Chr. G. in der höchsten Blüthe stand, sind Denkmäler mit Hieroglyphen-Inschriften sogar zahlreich vorhanden. Wenn Aegypten in diesen frühen Zeiten schon auf einer so hohen Stufe der Ausbildung stand, dass es solche Bauten errichten konnte und seine eigenthümliche Schrift besass, so musste nothwendig schon manches Jahrhundert seiner Dauer vorhergegangen sein. Das ägyptische Volk ist also eines der ältesten.

Ein ähnliches fabelhaftes Alterthum schreiben griechische Schriftsteller dem arianischen Volksstamme zu, indem sie den Stifter seiner ältesten Götterverehrung und Glaubenslehre, den sogenannten älteren Zoroaster, den Hom der Zendbücher, in das 7. oder 6. Jahrtausend vor Chr. G. setzen[7]. Von einem so hohen Alter reden indessen die eigenen Schriften dieser Völker nicht; sie erwähnen nur im Allgemeinen frühere Ursitze, in welchen die Arier vor ihrer späteren Ausbreitung gewohnt hätten. Die heiligen Schriften der Baktrer, die Zendbücher, die auf Zoroaster zurückgeführt werden, enthalten nämlich in einer Stelle über die verschiedenen Wohnsitze, welche das arianische Volk inne hatte, die Nachricht: das Zendvolk sei durch die Kälte genöthigt worden, aus seinen ursprünglich im Norden von Iran gelegenen Wohnsitzen nach dem Süden zu wandern. Diese dunkle Angabe will ein neuerer Gelehrter[8] mit jener grossen Erdrevolution in Verbindung setzen, welche nach naturgeschichtlichen Gründen das nördliche Asien in der Urzeit betroffen haben muss, und welche das vorher heisse Klima Nordasiens so plötzlich zu einem eisigen umwandelte, dass der riesige Bewohner der ehemaligen heissen Zone, das Mammuth, in Eisschollen eingefroren, durch die Jahrtausende bis auf unsere Zeit erhalten werden konnte. Das heisst jedoch wohl etwas zu rasch Hypothesen bauen.

Bei dieser Auswanderung scheint ein Theil des arianischen Volksstammes von Mittelasien aus westwärts gezogen zu sein, und so allmählig seine späteren Wohnsitze, Baktrien und die persischen Länder zwischen dem kaspischen Meere und dem persichen Meerbusen bis an den Euphrat und Tigris hin, eingenommen zu haben, während ein anderer Theil südöstlich nach den Ebenen des Indus zu zog und sich dort auf der indischen

Halbinsel ausbreitete. Zu einer solchen Annahme zwingt die Identität der Inder und der Baktrer in Name, Sprache und frühester Lebensweise; eine Identität, die sowohl aus den heiligen Schriften der Baktrer, wie aus den ältesten Religionsschriften der Inder hervorgeht. Denn sowohl die Inder wie die Baktrer nennen sich Arier; ihre Sprachen, das Zend und das ältere Sanskrit, sind so nahe verwandt, dass nur eine Dialektverschiedenheit zwischen ihnen stattfindet; und beide Völker erscheinen in ihren heiligen Büchern als ackerbautreibende Hirtenvölker[9]. Später werden wir sehen, dass sie auch den nämlichen Götterkreis, den nämlichen Kultus, und namentlich den Feuerdienst gemeinschaftlich haben.

Durch diese Verbreitung des arianischen Volksstammes bis an die Ufer des Euphrat und Tigris und des persischen Meerbusens scheint eine weitere Auswanderung eines Theils der sogenannten semitischen Völker veranlasst worden zu sein. Die Arianer scheinen nämlich die älteren Bewohner des ebenen Landes um die Küsten des persischen Meerbusens, des erythräischen Meeres, verdrängt zu haben, so dass diese gezwungen wurden, aus ihrer Heimath zu weichen und sich nach Westen längs dem Euphrat und Tigris an das mittelländische Meer zu ziehen. Hier dehnten sie sich längs dessen ganzer östlichen Küste von Kleinasien an bis nach Aegypten herab aus, und nahmen das spätere Kilikien[10], Syrien, Phönikien und Palästina ein, von wo sie auch wohl gleichzeitig nach dem benachbarten Kypern wanderten. Im Inneren dieser Küstenländer blieben sie theils, was sie bisher gewesen waren, Hirten und Ackerbauer, an den Küstenstrichen selbst aber erhielten sie durch den Einfluss ihres neuen Wohnsitzes erst den Charakter, mit welchem sie in der späteren Geschichte erscheinen; denn der Meeresstrand war es, der sie durch seine natürliche Beschaffenheit zu einem Fischerei und Seefahrt, Handel und Gewerbe treibenden Volke umbildete, der sie durch seine Purpurschnecken zu Färbern, und in der späteren Zeit durch seinen feinen Sand zu Glasschmelzern machte. Dadurch erklären sich denn auch die vielen Namen, unter denen sie in der Geschichte vorkommen. Sie selbst nannten sich Kenaani, Kanaaniter, d. h. Niederländer, Bewohner des Niederlands, der Meeresküste, im Gegensatze zu den benachbarten Bewohnern der Gebirgsgegend, die Arami, Hochländer, hiessen. Von

ihren Gewerben erhielten sie die Namen Sidonier [11], d h. Fischer, denn der Name ist Volks- und nicht blos Stadtname; und bei den Griechen Phöniker, d. h. Rothfärber. Die ältesten Städte, die sie bei ihrer Einwanderung gründeten: Sidon, die Fischerstadt, und Zor, Tyrus, die Felsenstadt, nach ihrer Lage so benannt, sind jene in der späteren Geschichte so mächtig und berühmt gewordenen Handelsstädte. Die Erinnerung an ihre Einwanderung von den Küsten des erythräischen Meeres hatte sich nach Herodot noch bis in die spätere geschichtliche Zeit bei ihnen erhalten [12]. Selbst über die Zeit dieser Einwanderung konnten sie noch eine bestimmte Auskunft geben, indem sie die Gründung von Tyrus 2300 Jahre vor die Zeit des Herodot, also ungefähr 2700 Jahre vor Chr. G. setzten [13]. Demnach müsste die Einwanderung der arianischen Stämme in ihre nachherigen Wohnplätze erst zu Ende des 4. oder zu Anfange des 3. Jahrtausends vor Chr. stattgefunden haben; also viel später, als die Aegypter ihr Land zu bewohnen anfingen.

Die unruhigen Zeiten dieser ältesten Völkerwanderung scheinen aber damit noch nicht beendigt gewesen zu sein, denn drei Jahrhunderte später, um 2300 vor Chr. G. erwähnt die Chronik des Manetho die Einwanderung der Phöniker auch nach Aegypten, und die förmliche Gründung eines phönikischen Reiches daselbst, dessen Hauptstadt Memphis wurde. Dies ist die Herrschaft der von den Aegyptern so genannten Hirtenkönige, Hyksos [14]; denn auch Manetho nennt diese Phöniker ausdrücklich ein Hirtenvolk [15]. Manetho bezeichnet sie genauer als Phoinikes allophyloi, d. h. als denjenigen phönikischen Stamm, dessen Ueberreste in späterer Zeit unter dem Namen der Philistim die Meeresküste zwischen Aegypten und Tyrus inne hatten; denn durch den Beinamen „allophyloi“ wurden bei den Alexandrinern diese Philister von den übrigen Phönikern unterschieden, weil sie nicht gleicher Herkunft mit den übrigen Phönikern zu sein schienen, da sie erst in späterer geschichtlicher Zeit vom Westen her nach ihren Wohnsitzen in Palästina eingewandert waren [16]. Diese Philistim kommen nun in den Büchern des A. T. auch unter den Namen Plethi, Krethi und Kari vor. Alle diese Namen sind aber auch dem Wortsinne nach gleichbedeutend; denn Philisti bedeutet Auswanderer; Plethi und Kari: Flüchtling; Krethi: den Vertriebenen; alle demnach bezeichnen ein aus seinen früheren Wohnsitzen

vertriebenes Volk[17], und waren ebenso aus ursprünglichen Gemeinwörtern zu Eigennamen geworden, wie in späterer Zeit der Name der Parther, der auch nur „die Ausgewanderten" bedeutet; denn auch die Parther waren ein aus den gemeinschaftlichen Wohnsitzen der Skythen vertriebener und ausgewanderter Volksstamm[18]. Die Aegypter selbst belegten diesen phönikischen Stamm mit demselben Namen der „Ausgewanderten, der Philisti, Plethi". In einer Stelle des Herodot (II, 128) führen die Aegypter den Bau der Pyramiden auf ein ihnen verhasstes Hirtenvolk Philitis zurück[19]. Dies ist nur die von Herodot gräcisirte Form des Namens Plethi, des Synonyms von Philisti; verhasst aber mussten die Philister den Aegyptern sein, denn die Philister waren ja ihre Unterdrücker, und von diesem Hasse der Aegypter gegen ihre phönikischen Gewaltherrscher werden uns noch zahlreiche Spuren begegnen. Aber auch der Name Philisti war den Aegyptern bekannt, wie sein Vorkommen in einer hieroglyphischen Tempelinschrift beweist[20].

Diese aus der Sprache nachgewiesene Einerleiheit der philistäischen Phöniker mit den Krethi und Kari giebt, wie sich bald ausweisen wird, einen wichtigen Aufschluss für die spätere Geschichte, weil es uns dadurch möglich wird, unter verschiedenen Völkernamen, die in der Geschichte vorkommen und die man bisher irriger Weise auch für Bezeichnungen verschiedener Völker gehalten hat, ein und dasselbe Volk, die Phöniker, wiederzuerkennen, das unter diesen verschiedenen Namen nur deshalb unerkannt versteckt war, weil man die identische Bedeutung aller dieser so verschiedenartig lautenden Namen nicht erkannt hatte.

Die Einwanderung der Phöniker nach Aegypten war jedoch nicht mit einer Eroberung von ganz Aegypten verbunden, sondern die einheimische Königsfamilie zog sich nur nach Oberägypten zurück und behielt fortwährend ihren Sitz in Diospolis und in Theben[21]. So bestanden diese beiden Reiche, das der Hyksos in Niederägypten, und das der einheimischen ägyptischen Könige in Oberägypten, ein halbes Jahrtausend lang neben einander[22], bis endlich nach lange dauernden Feindseligkeiten die oberägyptische Dynastie wieder das Uebergewicht erhielt und die Hyksos zuerst auf das Nildelta beschränkte, dann aber zu Ende des 19. Jahrh. v. Chr. G. ganz aus Aegypten vertrieb[23], nachdem die phönikische Herrschaft von 2300 bis

um 1790 v. Chr. G., fünfhundert und elf Jahre, gedauert hatte. Von diesem Aufenthalte der Phöniker in Aegypten sind die Pyramiden unvergängliche Denkmäler, denn die von Herodot als deren Erbauer angegebenen Könige Cheops, Chephren und Mykerinos, deren Namen sich bei den letzten Ausgrabungen der Engländer in den Pyramiden auf Hieroglyphen-Inschriften wirklich vorgefunden haben, gehören zu dieser phönikischen Dynastie der sogenannten Hirtenkönige, Hyksos.

Dieser lange Aufenthalt der Phöniker in Aegypten ist für die älteste Kulturgeschichte von der grössten Wichtigkeit. Denn er allein giebt den Schlüssel für eine doppelte auffallende Erscheinung. Die eine besteht darin, dass in der ägyptischen Glaubenslehre sich eine Reihe von Götterbegriffen findet, welche mit den älteren religiösen Vorstellungen sich offenbar erst in einer späteren Zeit verbunden hat und mit denselben niemals zu einem völlig übereinstimmenden Ganzen verschmolzen ist; diese Götterbegriffe finden sich aber gerade vorherrschend bei den Phönikern und den übrigen westasiatischen Völkern. Die zweite, eben so auffallende Erscheinung ist die, dass in der späteren geschichtlichen Zeit der ägyptische Glaubenskreis mit allen seinen hauptsächlichsten Göttergestalten, ja sogar mit der ihm eigenthümlichen Spekulation sich bei den Phönikern wiederfindet und von diesen zu allen den Völkern, mit welchen sie in Verbindung kamen, verpflanzt wurde. Wir werden auf diese sehr wichtige Bemerkung später wieder zurückkommen.

Die aus Aegypten vertriebenen Phöniker zogen sich nun wohl zum Theil in die von ihren Stammgenossen schon bewohnten Landstriche, nach Phönikien, Syrien, Kypern, Kilikien u. s. w., wieder zurück [24]; zum Theil aber suchten sie, wie es scheint in einzelne Heereshaufen getheilt, sich neue Wohnsitze.

Das nächste Ziel dieser Auswanderung scheint Kreta gewesen zu sein, als dessen älteste Bewohner Phöniker, Karer und Pelasger genannt werden, d. h. eben jenes phönikische Volk von Auswanderern, das wir unter den Namen der Philister, Karer und Kreter als die Eroberer Aegyptens kennen lernten; wodurch denn der Name Kreta's selbst und seiner Bewohner, der Kreter, den die griechischen Nachrichten nicht abzuleiten wissen, seine ganz natürliche Erklärung findet Denn die vollkommene Identität aller dieser Namen ist klar, und

selbst der Name Pelasger ist, wie dem Kenner der orientalischen Sprachen kaum bewiesen zu werden braucht, völlig desselben Stammes, wie Philister[25]. Von Kreta aus verbreitete sich dieser phönikische Volksstamm der Karer und Pelasger allmählig über ganz Griechenland bis nach Italien.

Unter beiden Namen, besonders aber unter dem der Karer, findet er sich auf den meisten griechischen Inseln des Archipelagus bis an das schwarze Meer und nach Thrakien hin. Fast überall auf diesen Inseln werden Karer oder Pelasger als die ältesten Bewohner namhaft gemacht[26]. Ja nach Thukydides[27] waren die Karer bis auf Minos das in den griechischen Gewässern herrschende Volk. Sie waren nicht allein Seefahrer, sondern bebauten wahrscheinlich auch zuerst die Bergwerke in diesen Gegenden, und jene in die kretische Sagen- und Göttergeschichte als fabelhafte Wesen, Erzarbeiter, Priester und Zauberer verflochtenen Kureten, Daktylen und Telchinen sind wohl keine Anderen als diese phönikischen Karer, Kreter und Pelasger. Denn der Name Kureten ist offenbar nur eine andere Form des Namens Kreti; die Namen Daktylen und Telchinen sind aber nur gräcisirte phönikische Wörter, welche Bergleute bezeichnen[28]. Dass aber diese Karer wirklich ein phönikischer Stamm waren, erhellt daraus, dass sie geradezu Phöniker genannt werden, und dass ihnen daher eine vom Griechischen verschiedene, den Griechen unverständliche Sprache beigelegt wird.

Unter dem Namen der Pelasger kommt dieser Volksstamm noch häufiger in den griechischen Nachrichten vor. Pelasger werden an vielen Orten des griechischen Festlandes, in Arkadien, Argos, Achaia, Athen, Böotien, in Epirus besonders um Dodona, in Thessalien u. s. w. als frühere Bewohner namhaft gemacht[29]. Sie werden ausdrücklich als Barbaren, d. h. Nicht-Griechen bezeichnet[30], die, obgleich sie später in der Mehrzahl mit den Griechen ganz verschmolzen waren, doch selbst noch zu Herodots Zeiten an den wenigen Orten, wo sie sich in einzelnen Ueberresten unvermischt erhalten hatten, eine fremde, den Griechen unverständliche Sprache redeten[31]. Dass aber diese pelasgische Sprache keine andere als die phönikische war, erhellt aus den einzelnen Ueberresten derselben, die sich in Orts- und Stamm-Namen erhalten haben und sich im Phönikischen wiederfinden. So ist z. B. der Name Dodona, den

mehrere griechische Städte trugen, welche früher Wohnsitze der Pelasger waren, ganz unverändert der Name Dodan oder Dedan, der bei den Phönikern und Hebräern mehrfach vorkommt, z. B. bei Sanchuniathon als Name eines phönikischen Stammes [32], — in den Schriften des A. T. als Name einer Insel im persischen Meerbusen, dem alten Wohnsitze der Phöniker; einer Insel, die auch noch in den späteren geschichtlichen Zeiten von den Phönikern bewohnt war und einen Stapelplatz ihres Handels mit Indien bildete [33]. So ist selbst der Name der Ionier, oder der Iaonen, wie Homer sie nennt, welche nach Herodots ausdrücklicher Aussage ursprünglich ein pelasgischer Volksstamm gewesen waren und erst später griechische Sprache und Sitten angenommen hatten [34], ein ächt phönikischer; denn Javan, wie die Ionier bei den Hebräern heissen, kommt auch als Eigenname einer Stadt in Südarabien vor [35].

Auf Griechenland beschränkte sich aber die Ausbreitung der Pelasger nicht, sondern sie gingen auch — nach Einigen von Thessalien, nach Anderen von Arkadien aus — nach Italien hinüber [36], wo ihr Einfluss noch bis zur späteren geschichtlichen Zeit in dem etrurischen Staate sichtbar war, dessen eigenthümliche ägyptisch gefärbte Kultur doch wohl hauptsächlich durch diese phönikischen Pelasger vermittelt war. Von den griechischen Inseln wurden diese phönikischen Stämme später durch Minos vertrieben [37], und zogen sich nach den benachbarten Küstenstrichen Kleinasiens, wo sie noch in der späteren geschichtlichen Zeit als Karer mit phönikischer Sprache vorkommen. Bei dieser Verdrängung der Karer durch die Griechen kehrte dann ein versprengter phönikischer Volksstamm nach Palästina zurück und eroberte sich in seiner Heimath einen bleibenden Sitz [38]. Dies sind jene Philisti, Plethi, Kari, Krethi, das von den Hebräern vor und zu David's Zeiten so gefürchtete Nachbarvolk, dessen Spuren in den A. T. Büchern diese ganze Untersuchung allein möglich machten.

Auf dem griechischen Festlande dagegen verschmolzen die phönikischen Stämme nach und nach mit den Hellenen, und nahmen, wie z. B die Ionier, griechische Sprache und griechische Sitten an, so dass sie in der späteren geschichtlichen Zeit, bis auf wenige Ueberreste, die Herodot namhaft macht, als ein selbstständiges Volk von dem griechischen Boden verschwanden. Dass diese Verschmelzung aber nur sehr langsam

vor sich ging, sieht man aus dem Homer, der unter den griechischen Völkerschaften auch noch Pelasger als gesonderte Stämme aufführt.

Ein Theil der aus Aegypten vertriebenen Phöniker ging also, wie wir gesehen haben, nach Kreta, und verbreitete sich von da über die griechischen Inseln bis nach Kleinasien, und über das griechische Festland bis nach Italien hin.

Ein anderer Theil der phönikischen Auswanderer scheint sich von Aegypten aus nach dem Westen gewendet zu haben, und über Sicilien theils nach der Nordküste von Afrika, theils nach Sardinien und bis nach Spanien gezogen zu sein; denn in allen diesen Ländern gehörten die Phöniker zu den ältesten Einwohnern und blieben auch bis in die spätere Römerzeit ein bedeutender Bestandtheil der Bevölkerung. Besonders aber die Nordküste von Afrika war von den Phönikern, und zwar schon lange vor der Gründung Karthago's durch eine tyrische Kolonie, so zahlreich bevölkert, dass der phönikische Volksstamm, die von den Griechen so genannten Liby-Phöniker, hier geradezu der herrschende wurde, durch Karthago sich an die Spitze eines Weltreiches erhob, und auch nach dessen Sturze sich mit seiner Sprache selbst noch in die christlichen Jahrhunderte hinein erhielt; bis im Beginne des Mittelalters ein anderer semitischer Stamm, die Araber, sich über diese Gegenden ausbreitete und über Sicilien hin seine Herrschaft auf der ganzen Nordküste von Afrika selbst bis nach Spanien ausdehnte. So erklärt sich nun erst die weite Verbreitung des phönikischen Seehandels und der phönikischen Kolonieen; beide fanden vom Mutterlande aus zu sprach- und stammverwandten Völkern statt.

Von dieser weiten Ausbreitung des phönikischen Stammes in so früher Zeit hat sich, obgleich die Literatur der Phöniker und Karthager verloren gegangen ist, eine dunkle Kunde doch auch bei griechischen und römischen Schriftstellern erhalten [39], deren zerstreute Nachrichten mit einander vereinigt, und unterstützt durch die noch vorhandenen, wenn auch äusserst spärlichen Denkmäler der phönikischen Sprache aus diesen Gegenden, diese älteste Völkerbewegung zu einer geschichtlichen Thatsache und nicht blos zu einer Hypothese machen, und auf diese Weise, so abgebrochen und dunkel sie auch sind, eine bedeutende Lücke in der ältesten Geschichte ausfüllen.

Mit der Vertreibung der Phöniker begann eine neue Blüthezeit für Aegypten. Aseth, der letzte König der 17. Dynastie, unter welchem die Phöniker verdrängt wurden, scheint als Ordner des wiedererstarkten ägyptischen Staates aufgetreten zu sein, denn in seine Zeit fällt eine Veränderung des Kalenders durch die Einführung eines Jahres von 365 Tagen, indem er zu dem bisherigen Mondenjahr von 360 Tagen die später üblichen 5 Schalttage hinzufügte. Die Nachricht von dieser Reform, die sich in des Syncellus Auszuge aus der Mancthonischen Chronik erhalten hat, ist von Biot[40] durch eine astronomische Nachrechnung bestätigt und die Reform selbst auf das Jahr 1780 v. Chr. G. festgesetzt worden.

Diese Nachricht, obgleich nur in wenigen kargen Worten berichtet, ist doch im höchsten Grade wichtig; nicht blos weil sie für die Anordnung der ägyptischen Geschichte in dieser frühen Zeit einen durch die Astronomie gesicherten chronologischen Anhaltspunkt darbietet, sondern auch weil sie beredter als die weitläufigste Auseinandersetzung für die hohe Ausbildung der alten ägyptischen Kultur spricht, welche zu einer Zeit, wo sich die übrigen Völker noch in der ersten Kindheit der geistigen Entwicklung befanden, schon im Stande war, ein dem wirklichen Sonnenjahre so nahe kommendes und für die Vorausbestimmung des Kalenders so zweckmässiges bürgerliches Jahr einzuführen. Denn Biot weist nach, dass dies bewegliche Jahr von 365 Tagen mit einem 25jährigen Cyklus verbunden wurde, nach dessen Verlaufe die Mondphasen wieder auf den nämlichen Tag des Kalenders fielen; so dass also durch eine einmalige Aufzeichnung der Mondphasen während dieses Cyklus der Lauf des Mondes und damit auch der Kalender für eine lange Reihe von Jahrhunderten festgesetzt war; denn von den Mondphasen hing ja die Bestimmung der Feste ab. Zugleich aber zeigt Biot, dass nach den erhaltenen Nachrichten die Aegypter hierbei von der wahren Dauer des synodischen Mondmonates eine so annähernd richtige Kenntniss hatten, wie nicht einmal die spätere griechische Astronomie in ihrer höchsten Blüthe.

Wie hoch aber in derselben Zeit auch die literarische und religiöse Ausbildung gestiegen war, erhellt daraus, dass unter des Aseth Sohn und Nachfolger Amasis, oder Thetmosis — denn beide Namen sind identisch — eine schriftliche Darstellung

der ägyptischen Glaubenslehre durch den saïtischen Propheten, d. h. Oberpriester, Bithys abgefasst wurde, und dass eben derselbe Amasis den ägyptischen Kultus von den Menschenopfern reinigte, welche unter der phönikischen Herrschaft bis dahin üblich gewesen waren und bei den phönikischen und westasiatischen Völkern noch fast ein Jahrtausend lang bis in die spätere geschichtliche Zeit fortdauerten[41].

In den nächsten Jahrhunderten nach dieser Wiederherstellung erreichte der ägyptische Staat unter der 18. und 19. Dynastie den höchsten Gipfel seiner Macht; denn Sesostris, aus der 18. Dynastie, der von 1570 bis 1503 v. Chr. G. herrschte, und Rhamses Maiamun aus der 19. um 1450 v. Chr. G. traten als Eroberer auf. Sesostris machte grosse Heereszüge durch ganz Vorderasien bis an das schwarze Meer. Auf einem dieser Heereszüge wahrscheinlich war es, wo Sesostris eine Priesterkolonie nach Babylon führte und eine andere ägyptische Kolonie in Kolchis zurückliess, die noch zu Herodots Zeiten vorhanden war und ägyptische Sitten beibehalten hatte. Sesostris scheint seine Eroberungen selbst nach Südasien und Indien hin ausgedehnt zu haben, wozu er eine Flotte im rothen Meere ausrüstete. Auf diesen Heereszügen scheinen die Aegypter den grössten Theil der sogenannten semitischen Völkerschaften, der Babylonier und der Phöniker, und denjenigen Theil der arianischen Völker, welche in Kleinasien wohnten, der ägyptischen Herrschaft unterworfen zu haben. Selbst Baktrien, in welchem nach den Zendbüchern während dieser ganzen Zeit ein gesondertes Reich unter einer einheimischen Dynastie, den Achämeniden, bestand, kommt in einer hieroglyphischen Papyrusrolle als ein von Sesostris besiegtes Land vor. Sonst sind die Erwähnungen des baktrischen Staates nur sehr spärlich; er lag dem politischen Gesichtskreise der Griechen und der Vorderasiaten fern, da er mit Westasien, selbst mit den Ländern am Euphrat und Tigris, getrennt durch die grosse Länderstrecke der persischen Steppen, selten in unmittelbare Berührung kam. Auch Babylon hatte in diesen frühesten Zeiten eine einheimische Königsdynastie gehabt, aber ausser leeren Königsnamen ist von seiner Geschichte Nichts erhalten worden. Von den um diese Zeit bestehenden kleinen phönikischen Staaten, wie z. B. Sidon und Tyrus, meldet die Geschichte gar Nichts Die Mehrzahl der phönikischen Völker-

schaften wird um diese Zeit gleich den Hebräern noch gar keine geordneten Staaten gebildet haben[42].

Rhamses Maiamun, der erste König der 19. Dynastie, hat ebenfalls grosse Heereszüge nach Asien gemacht, und wurde deshalb von den Alten oft mit Sesostris verwechselt; genauere Angaben über ihn fehlen jedoch[43]. Der Bruder dieses Rhamses Maiamun war es, der, weil er in des Königs Abwesenheit während jener asiatischen Feldzüge nach dem Throne strebte, bei dessen Rückkehr, aus Aegypten nach dem Peloponnes flüchtete, und daher in der griechischen Sage unter dem Namen des Danaos eine bekannte Person ist[44].

Die Aegypter also beginnen die Reihe der Nationen, welche nach einander eine Oberherrschaft über das westliche Asien ausübten, und die Gesammtheit oder doch wenigstens den grössten Theil sämmtlicher drei Völkerstämme, des arianischen, des babylonisch-phönikischen und des äthiopisch-ägyptischen, zu Einem Reiche verbanden. Die ganze Geschichte des nun folgenden Jahrtausends dreht sich um den Wechsel dieser Oberherrschaft bei einzelnen Nationen dieser Völkerstämme. Und zwar ist es auffallend, dass ausser den Aegyptern nur Völker des arianischen Stammes zu dieser Oberherrschaft gelangten, und dass der Kampf um dieselbe zuletzt immer zwischen ihnen und den Aegyptern stattfand; denn sowohl die Assyrer, als auch die nach ihnen in Babylon herrschenden Chaldäer, die Meder, und die Perser, auf welche nach jenen die Weltherrschaft überging, gehörten alle dem arianischen Volksstamme an. Die Babylonier dagegen und die seit ihrer Vertreibung aus Aegypten in einzelne kleine Staaten zersplitterten phönikischen Stämme waren nur die Beute des jedesmaligen Siegers. Dies ist ein für die Kulturgeschichte Westasiens wichtiger Umstand. Denn der Wechsel der Oberherrschaft zwischen den arianischen Volksstämmen und den Aegyptern und der damit verbundene vorwiegende Einfluss des jedesmal herrschenden Staates auf die Kultur der beherrschten Völker trug mit zu der Erscheinung bei, dass der spätere Glaubens- und Götterkreis der babylonisch-phönikischen Stämme aus einem Gemische ägyptischer und arianischer Göttergestalten und Glaubenslehren besteht, weil die unterworfenen Völker natürlich geneigt sein mussten, Glauben und Gottesdienst ihrer Herrscher anzunehmen.

Das erste Volk, welches nach den Aegyptern ein grösseres Reich in Westasien stiftete, waren die Assyrer, die ihre Stammsitze unterhalb Armenien an den Quellen des Tigris um Ninive herum hatten. Sie wurden unter Ninus das Hauptvolk des arianischen Stammes, und dehnten ihre Herrschaft zunächst über die anderen arianischen Völkerschaften: die Meder, Baktrer und Chaldäer, über das nördliche Kleinasien bis nach Sardes aus, wo Ninus im Jahre 1237 v. Chr. G. seinen Sohn Ninyas zum Könige der Lyder einsetzte[45]. Bei zunehmender Macht eroberten sie auch das babylonische Reich, verpflanzten zur Sicherung ihrer Oberherrschaft einen ganzen arianischen Volksstamm aus den karduchischen Gebirgen Armeniens, die Chaldäer, nach Babylon, und beherrschten es von da an durch ihre Statthalter[46]. Auf dem Gipfel ihrer Macht geriethen sie endlich durch die Eroberung von Phönikien und Palästina mit Aegypten selbst in feindliche Berührung. Innere Unordnungen stürzten darauf die Oberherrschaft der Assyrer, nachdem sie 520 Jahre gedauert hatte; die der assyrischen Oberherrschaft unterworfen gewesenen Vasallenstaaten machten sich frei und gründeten unabhängige Reiche, unter denen sich besonders die Meder und die von den Assyrern nach Babylon verpflanzten Chaldäer, also wiederum zwei arianische Völkerschaften, auszeichneten. Die Chaldäer insbesondere, welche in dem von ihnen besetzten Babylon als ein ausländischer Kriegerstamm eine auf die Gewalt der Waffen gestützte Königsdynastie gründeten[47], waren es, welche in dem kurzen Zeitraume eines Jahrhunderts unter mehreren siegreichen Eroberern ganz Westasien ihrer Botmässigkeit unterwarfen, so dass Babylon unter der Herrschaft dieses ausländischen arianischen Kriegerstammes für den Zeitraum eines Jahrhunderts der Sitz eines Weltreiches war. Das unterdessen durch innere Unruhen zerrüttete Aegypten konnte diesen chaldäischen Eroberern keinen Widerstand leisten und fiel, wenn auch nur für kurze Zeit, in ihre Gewalt[48]. In diese letzte Zeit der babylonischen Weltherrschaft unter den Chaldäern fallen jene grossen Bauten[49], deren Trümmer noch heute Bewunderung erregen und durch die auf ihrem Baumaterial eingegrabenen Keilinschriften sich als die Werke eines assyrischen Volksstammes ausweisen. Auch dieser Umstand, dass die Chaldäer, unter welchen Babylon zur Oberherrschaft gelangte, zu dem arianischen

Volksstamme gehörten, und keineswegs zu dem babylonisch-phönikischen oder sogenannten semitischen, sondern dass vielmehr die Chaldäer dem beherrschten einheimischen babylonischen Volke als ein fremder herrschender Stamm gegenüberstanden, ist für eine richtige Einsicht in die ältere Kulturgeschichte von grosser Wichtigkeit. Denn der Priesterstamm der Chaldäer, der eigentlich den Namen Mag, d. h. Priester, führte, gewöhnlich aber ebenfalls mit dem Namen Chaldäer bezeichnet wird [50], musste demnach mit dem Priesterstande (den Magern) der übrigen arianischen Völkerschaften, der Baktrer, Meder und Perser aufs Engste verwandt sein; und so erklärt es sich denn, wie bei den späteren griechischen Schriftstellern die Glaubenslehre der Chaldäer mit der der Mager als vollkommen identisch angesehen wird, was ganz unbegreiflich wäre, wenn diese sogenannten Chaldäer, die auch noch in der späteren griechischen Zeit, als Babylon längst aufgehört hatte die Hauptstadt eines eigenen Reiches zu sein, daselbst fortwährend ihren Sitz hatten, ein wirklicher einheimischer Priesterstand der Babylonier selbst gewesen wären, und also dem babylonisch-phönikischen oder fälschlich sogenannten semitischen Volksstamme angehört hätten.

Der schon von ihrer Grösse herabgesunkenen Herrschaft der Chaldäer in Babylon machten darauf um 550 v. Chr. G. die Perser ein Ende, die bisher in der Geschichte noch nicht bekannt geworden waren. Und so war es also wieder ein arianischer Volksstamm, der sich der Herrschaft über Westasien bemächtigte. Auch das von den Chaldäern schon einmal eroberte Aegypten gerieth nun durch Kambyses von Neuem unter fremde Botmässigkeit. Diese persische Oberherrschaft über Asien währte bis auf Alexander; denn die Perser blieben der herrschende Volksstamm, obgleich nach dem Tode des Kambyses mit Darius, einem der grossen Vasallen des persischen Reiches, ein Abkömmling der baktrischen Königsfamilie auf den persischen Thron gekommen war. Denn Darius war der Sohn des baktrischen Königs Hystaspes (Gustasp), und Hystaspes, obgleich von Kyros nicht besiegt, hatte sich doch der persischen Oberherrschaft unterworfen.

So weit diese Uebersicht der älteren asiatischen und ägyptischen Geschichte. Denn die Epoche, wo in Baktrien unter Hystaspes gleichzeitig mit Kyros Zoroaster die baktrische

Glaubenslehre zu einer religiösen Spekulation ausbildete, ist zugleich auch als Darstellungspunkt für die ägyptische Spekulation in diesem Werke angenommen worden, weil es der Zeitpunkt ist, in welchem Pythagoras sich, wie wir sehen werden, unter der Regierung des Amasis in Aegypten aufhält, um die ägyptische Priesterlehre kennen zu lernen; zugleich aber auch, weil um diese Zeit, in den letzten Jahren der selbstständigen Existenz des ägyptischen Staates die ägyptische Spekulation ihre vollkommene Ausbildung erhalten haben musste, und von nun an bis zu ihrem allmähligen Absterben wohl keine neue Entwicklung mehr erfuhr.

Wenn wir nun bei den Völkern, deren älteste Geschichte wir in den obigen Umrissen darzustellen versuchten, auch noch die ursprünglichen und ältesten Götterbegriffe nachgewiesen haben, so werden wir hinlänglich ausgerüstet sein, um in das Verständniss der religiösen Spekulation einzudringen, die sich bei diesen Völkern entwickelt hat.

Uebersicht der ältesten religiösen Vorstellungen.

Was bei einer tieferen Untersuchung der ältesten religiösen Vorstellungen sich am Auffallendsten der Beobachtung aufdrängt, ist die Bemerkung, dass auch rücksichtlich der geistigen Bildung bei den ägyptischen, arianischen und babylonisch-phönikischen Völkerstämmen sich dasselbe Verhältniss zeigt, welches in ihren Sprachen und in ihrer Geschichte zum Vorschein kam, dass nämlich nur der ägyptisch-äthiopische und der arianische Stamm einander gegenüber eine selbstständige Stellung einnahmen, während die babylonisch-phönikischen Stämme von den beiden anderen abhängig erscheinen. Nur der ägyptische und der arianische Stamm hatten eine selbstständige Bildung; die des babylonisch-phönikischen dagegen ist ein Gemisch ägyptischer und arianischer Bestandtheile, das natürliche Ergebniss des wechselnden Einflusses, welchen die beiden anderen Stämme auf den zwischen ihnen gelegenen ausübten. Dies zeigt sich zunächst in ihrer Schrift. Der äthiopisch-ägyptische Stamm und der arianische haben ein jeder seine eigenthümlichen Schriftzeichen, die Nichts mit einander gemein haben, und auf ganz verschiedenartigen Grundsätzen der Lautbezeichnung beruhen; jener die Hieroglyphen, dieser die Keilschrift. Dagegen die Phöniker und die ihnen verwandten vorderasiatischen Semiten, und ebenso die Babylonier, hatten ein Alphabet, das nach den nämlichen Grundsätzen gebildet ist, wie die Hieroglyphenschrift, und wahrscheinlich nur aus einer auf das nothwendigste Bedürfniss beschränkten Zahl von hieroglyphischen Zeichen entstanden ist, die aus dem Reichthum der ägyptischen Schrift ausgewählt waren.

Noch stärker tritt dies Verhältniss in den religiösen Vorstellungen hervor. Nur der äthiopisch-ägyptische Stamm und der arianische hatten eine selbstständige, aus ihren eigenen Bildungszuständen hervorgegangene, gleichsam auf ihrem eigenen Grund und Boden gewachsene Götter- und Glaubenslehre, während die Götter- und Glaubenslehre der semitischen Stämme sich nur als ein Gemisch aus denen der beiden anderen Stämme ausweist, so dass sogar noch ein Theil ihrer Götternamen den ausheimischen Ursprung verräth.

Die ältesten Götterbegriffe sowohl des äthiopisch-ägyptischen, als des arianischen Stammes sind auf die unmittelbare Anschauung der Aussenwelt gegründet und betreffen die einzelnen Theile des Weltalls selbst, sowohl dessen grosse körperliche und räumliche Theile, als auch die in demselben wirkenden Kräfte, die Ursachen der in dem Weltall sichtbaren Erscheinungen des Entstehens und Vergehens. Das Himmelsgewölbe und die beiden grossen Himmelskörper, Sonne und Mond, die Erde, Wärme und Feuchtigkeit oder Feuer und Wasser, die grossen Himmelsräume, Licht und Dunkel oder Tag und Nacht, und der in ihrem Wechsel sichtbar hervortretende Strom der Zeit sind die sowohl in der ältesten ägyptischen, als auch in der ältesten arianischen Glaubenslehre gemeinschaftlich vorkommenden Götterwesen. Nur in der Vorstellung von dem Urgrunde des Bösen in der Welt scheinen die beiden Glaubenskreise von einander verschieden gewesen zu sein, wenn sie überhaupt in ihrer ältesten noch unausgebildeten Gestalt schon die Vorstellung eines solchen bösen Urwesens besassen, indem später bei den Aegyptern die Zeit, bei den Arianern vor Zoroaster das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft als die bösen Urwesen angesehen wurden. Die ältesten Gottheiten des äthiopisch-ägyptischen Stammes waren demnach das Himmelsgewölbe, Pe, und die Erde, Anuki, beide weiblich gedacht; die Sonne, Re, der Mond, Joh, beide männlich; der Tag, Sate, und die Nacht, Hathor, beides weibliche Wesen; die Wärme, der Gott Phtah, und das Wasser, die Göttin Neith; diese beiden letzteren offenbar als die schöpferischen Gottheiten des Weltalls. Alle diese Götterbegriffe sind kosmischer Natur, aber keiner wohl war als ein reingeistiges Wesen gedacht; denn der Urgeist, Kneph, so gut wie die Gottheit des Urraumes, die Pascht, und der Gott der

Zeit, Sevek, das zerstörende Urwesen in der ausgebildeten ägyptischen Glaubenslehre, waren wohl erst ein weit späteres Erzeugniss der eigentlichen Spekulation und als solche dem ursprünglichen Vorstellungskreise fremd. Dies anzunehmen wird man dadurch bewogen, dass die Aegypter die Zahl ihrer ersten und ältesten Gottheiten ausdrücklich auf acht festsetzen, welches eben die oben angegebenen acht Gottheiten sind. Diese acht Gottheiten, als die ersten und ältesten, sind durch ausdrückliche Zeugnisse griechischer Quellen und hieroglyphischer Inschriften vollkommen sicher, wie wir in der Folge sehen werden.

Weniger sicher sind Anzahl und Namen der ältesten arianischen Gottheiten, da sie nur durch eine Vergleichung der Zendbücher mit den Nachrichten griechischer Schriftsteller über die in Westasien verehrten Gottheiten bestimmt werden können; wobei man sich hauptsächlich durch diejenigen Götternamen leiten lassen muss, die nachweisbar nicht dem semitischen Sprachstamme angehören, sondern arianischen, d. h. baktrisch-persischen Ursprungs sind und ihre Erklärung im Zend oder selbst noch im heutigen Persischen finden. Wenn aber auch auf diese Weise die Hauptgestalten jenes alten Glaubenskreises bald hervortreten, so bleibt doch eine feste Bestimmung der übrigen Göttergestalten sehr schwierig und theilweise fast unmöglich. Denn einestheils sind die Nachrichten von diesem Glaubenskreise sehr spärlich und bestehen nur in gelegentlichen Anführungen, die sich in späteren griechischen und orientalischen Schriftstellern und in den heiligen Büchern der Hebräer vorfinden; anderntheils beziehen sich aber auch diese Nachrichten auf die erst später eingetretene Veränderung dieses Glaubenskreises, so dass sich aus ihnen nur mit grosser Vorsicht auf seinen früheren ursprünglichen Zustand schliessen lässt. Diese Veränderung ist doppelter Art: erstens ein in späterer Zeit immer stärker hervortretendes Ueberwiegen des Gestirndienstes, der die Verehrung der älteren Gottheiten zuletzt fast verdrängt, eine Erscheinung, die auch in der ägyptischen Glaubenslehre, wenngleich nicht in einem so starken Grade, bemerkbar ist; dann aber die förmliche Umgestaltung, welche Zoroaster durch seine religiöse Spekulation mit diesem älteren Glaubenskreise vornahm, und durch welche er einen Haupttheil der älteren Götterverehrung

ganz aufhob. Die erste Veränderung, die, nach den Spuren in A. T. Büchern besonders bei den späteren Propheten zu schliessen, schon mehrere Jahrhunderte vor Zoroaster allmählig stattgefunden hatte, zeigt sich hauptsächlich in dem Götterdienst der Völker des sogenannten semitischen Stammes, besonders bei den roheren Syrern und Arabern, und hat sich da auch noch lange nach der Umgestaltung der arianischen Glaubenslehre durch Zoroaster und selbst noch neben dem Christenthum bis zur Einführung der Lehre Muhammeds in Geltung erhalten. Denn bei ihnen konnte die von Zoroaster aufgestellte religiöse Spekulation nicht so leicht Zugang finden, obgleich sie in dem persischen Reiche bald Staatsreligion wurde, weil sie, aus einem gelehrten Priesterstamme hervorgegangen, dem niedrigeren geistigen Bildungsstande dieser semitischen Völkerschaften unangemessen sein musste. Die zweite Veränderung dieses alten Glaubenskreises durch die zoroastrische Spekulation findet sich vorherrschend in den heiligen Zendschriften. Diese Bücher — als ächte Urkunden der baktrischen Sprache und der späteren baktrisch-persischen Glaubenslehre von unschätzbarem Werthe, obgleich in ihrem heutigen Zustande nur noch spärliche Ueberreste einer ausgedehnten reichen Priesterliteratur — geben daher gerade über den vorzoroastrischen Zustand der arianischen Glaubenslehre sehr unsichere Andeutungen, weil sie natürlich nur die von Zoroaster schon umgestaltete Lehre enthalten. Aus diesen, theils so spärlichen und mangelhaften, theils selbst schon so wenig ursprünglichen Quellen lassen sich demnach die Hauptgestalten des alten arianischen Götterkreises fast nur noch durch Vermuthungen erkennen.

Im Allgemeinen gilt von den ältesten Göttervorstellungen aller arianischen Völker, was Herodot[51] von den persischen sagt: „Die Perser hätten sich ihre Gottheiten nicht menschenähnlich gedacht, wie die Hellenen, und hätten ihnen deshalb auch keine Tempel gebaut und keine Bilder errichtet; sondern bei ihnen sei es altherkömmlicher Brauch, auf den Bergeshöhen ihren Gottesdienst zu verrichten und zwar sowohl der höchsten Gottheit, als welche sie den ganzen Himmelskreis anriefen, wie auch der Sonne und dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden.“ Ganz dieselbe Kultusweise und derselbe Götterkreis findet sich auch bei den Baktrern und bei den Indern, wie aus ihren heiligen Schriften, dem Zend-Avesta

und den Vedas, erhellt. Auch im Zend-Avesta und im Rig-Veda ist ein Gottesdienst ohne Tempel, und als Gottheiten erscheinen, abgesehen von dem, was in dem Zend-Avesta Erzeugniss der zoroastrischen Spekulation ist, der Himmelsraum mit Sonne und Mond, Erde, Feuer, Wasser und Winden. Es ist also klar, dass auch die alten Götterbegriffe der arianischen Völker aus der Anschauung der Aussenwelt hervorgegangen sind. Der höchste dieser Götterbegriffe war, wie Herodot angiebt, der ganze Umkreis des Himmels; dabei ist aber wohl nicht an das Himmelsgewölbe selbst zu denken, sondern an den Himmelsraum, der mit seiner Unendlichkeit das Himmelsgewölbe umgiebt. Die Vorstellung der Unendlichkeit scheint das Wesentliche dieses Götterbegriffes auszumachen, und zwar die Unendlichkeit sowohl räumlich als zeitlich gedacht. Dass ein solcher Götterbegriff bei den arianischen Völkern schon vor der zoroastrischen Spekulation bestand, in welcher er bekanntlich unter dem Namen Z a r u a n a - a k a r a n a, die unerschaffene Zeit, an der Spitze aller Götterbegriffe steht, wird daraus wahrscheinlich, dass bei den vorderasiatischen Nationen, den Phönikern sowohl als den Babyloniern, ein Gott der Zeit unter den Namen E l - E l j o n, höchster Gott, K e v a n, B e l - I t a n, B a a l - C h e l e d, Herr der Zeit, M e l e c h - O l a m, König der Ewigkeit, als höchste Gottheit erscheint, die unmittelbar über dem Himmelsgewölbe thronend gedacht wird. Es ist dies die nämliche Gottheit, welche bei den Griechen Kronos und bei den Römern Saturnus genannt wird [52]. Der Name K e v a n, welcher aus dem Semitischen nicht abgeleitet und erklärt werden kann, scheint der ursprüngliche arianische Name dieser Gottheit gewesen zu sein. Denn Kevan, in seiner Zendform Kâvijan, hängt offenbar mit dem in Zend und Sanskrit vorkommenden Kavi zusammen, das sich im Neupersischen in der Form Kej erhalten hat, und „der Hohe, Erhabene“ bedeutet [53], so dass also El-Eljon nur die semitische Uebersetzung des Namens Kevan wäre. Dazu kommt noch, dass in den Zendschriften der Name Kevan sich neben Zaruana-Akarana als Bezeichnung einer Planeten-Gottheit erhalten hat, und zwar als der Gott desselben Planeten, der auch bei dem phönikisch-arabischen Volksstamme dem Kevan, bei den Griechen dem Kronos zugeeignet wurde. Wir werden aber weiter unten sehen, dass die Vorsteher der Planeten, die in der Lehre Zoroasters zu unter-

geordneten Genien heruntergesunken sind, in der vorzoroastrischen Zeit bei den arianischen Völkern Gottheiten waren, und zwar solche, die schon lange verehrt wurden, ehe die fortgeschrittene Himmelsbeobachtung die Planeten von den übrigen Gestirnen unterschied, und dadurch Veranlassung wurde, schon vorhandene Götternamen auf die neu bekannt gewordenen Planeten überzutragen. Dadurch würde es sich denn auch erklären, wie bei den zu den arianischen Völkern gehörenden Urbewohnern Griechenlands und Italiens die Verehrung eines Zeitgottes unter dem Namen des Kronos oder Saturnus als der älteste, vorgeschichtliche Götterdienst vorkommt; denn nur diesen Sinn kann es haben, wenn es heisst, dass Kronos und Saturn in den ältesten Zeiten in diesen Ländern geherrscht hätten. Das Wesen der Vorstellungen von Zeit und Raum selber, welche diesem Götterbegriffe zu Grunde liegen, erklären seine frühe Entstehung, denn auch dem einfachsten Nachdenken mussten sich Zeit und Raum als das vor allen Dingen schon Bestehende und nach allem Vorhandenen immer noch Fortdauernde, Anfangs- und Endlose, das allein der Geist nicht wegzudenken vermag, von selbst aufdringen.

Die höchste Stelle neben Kevan scheint eine weiblich gedachte Gottheit eingenommen zu haben, welche als die Ursache aller Erzeugung und Entstehung und alles Wachsthums auf der Erde betrachtet wurde. Ihr ältester Begriff scheint aus der Vorstellung der Himmelsgewässer hervorgegangen zu sein, welche nach der Meinung aller alten Völker über dem festen Himmelsgewölbe angesammelt sind, und woher der befruchtende Regen auf die Erde herabkommt. Weil daher diese Himmelsgewässer als der Urgrund aller Entstehung und Befruchtung auf Erden erschienen, als der Urquell alles Wachsthums und alles Lebens, so werden sie in den Zendschriften sowohl wie in den Vedas als eines der grössten im Weltganzen wirkenden Wesen verehrt, und machen daher einen der höchsten Götterbegriffe aus [54]. Auch bei den westasiatischen Völkern wurde diese Gottheit hoch verehrt, und kommt deshalb in den uns erhaltenen Nachrichten unter vielfachen Beinamen vor. Einer ihrer gewöhnlichsten ist Astaroth, Astarte, den die Griechen durch Rhea und Aphrodite-Urania wiedergeben; Rhea, die Fliessende, heisst ihnen die Gottheit, offenbar insofern ihr Begriff aus der Vorstellung der

Himmelsgewässer hervorgegangen ist; Aphrodite-Urania, die himmlische Zeugungsgottheit, insofern diese Gewässer die Ursache alles Entstehens und Wachsens auf der Erde sind. Bei den arianischen Völkern hatte diese Gottheit neben ihrem einfachen Sachnamen: Ap, Wasser[55], nach Herodots Zeugniss noch den Beinamen Mitra, d. i. „die Freundliche, Holde". In den Zendbüchern scheint aber die Gottheit weder mit diesen Beinamen, noch überhaupt mit einem Eigennamen vorzukommen, sondern, wie die Mehrzahl der verehrten Götterbegriffe, nur unter ihrem gewöhnlichen Gemeinnamen. Es ist aber eine allgemeine Erscheinung in allen alten Religionen, dass die Götternamen zuerst nichts als einfache Gemeinnamen waren, weil sie nur Sachen bezeichneten: Wasser, Wind, Feuer u. dgl., und der Begriff eines persönlichen Wesens noch gar nicht mit ihnen verbunden war. Dieser letztere entwickelte sich erst spät und allmählig aus den Eigenschaften, die man dem Götterwesen beilegte, und so entstand dann auch sein Eigenname aus einem jener Beinamen, welche dem Götterwesen zur Bezeichnung seiner verschiedenen Eigenschaften ursprünglich in grösserer Zahl beigelegt wurden. Verfolgt man daher einen Götterbegriff bis auf seinen Ursprung, so tritt die Erscheinung ein, dass er, je näher seinen Anfängen, um so unbestimmter wird, so dass ein Göttername sich zuletzt in einen blossen Sachnamen oder in ein Eigenschaftswort auflöst. Es kann dabei der doppelte Fall vorkommen, einmal dass ein Name, der später als Eigenname an ein bestimmtes Wesen gebunden ist, früher als ein blosser allgemeiner Beiname oft mehreren Gottheiten zugleich beigelegt wurde; umgekehrt aber auch, dass zwei Namen, mit denen sich in späterer Zeit verschiedene scharf ausgeprägte Vorstellungen verbunden haben, so dass sie als Eigennamen verschiedener Wesen betrachtet werden, ursprünglich Beinamen eines und desselben Wesens sind, indem sie nur verschiedene Eigenschaften, verschiedene Seiten eines und desselben Göttergriffes bezeichneten. Beide Fälle finden sich in den Zendbüchern ebensowohl, wie in den Vedas, und machen es sehr schwierig, die in späteren Nachrichten schon scharf ausgeprägten Götterbegriffe in ihrer anfänglichen, noch unbestimmten Gestalt wiederzuerkennen. Beide Fälle finden sich nun auch bei dem Götterbegriff, welchen die Westasiaten mit dem Namen Astarte bezeichnen.

Denn in dem bis jetzt interpretirten Theile des Zend-Avesta kommt zwar das Wasser als ein angebeteter und verehrter weiblicher Götterbegriff vor; da aber nur von dem Wasser, Ap, im Allgemeinen die Rede ist, so lässt sich die Identität dieses unbestimmten Götterbegriffes mit dem späteren so scharf ausgeprägten der Astarte noch nicht mit Sicherheit behaupten, weil das bis jetzt bekannte Material den Entwicklungsgang des Götterbegriffes von der einfachen und unbestimmten Gestalt, die er in seinen Anfängen haben musste, bis zu jener scharf individualisirten Ausprägung, mit welcher er später bei den westasiatischen Nationen vorkommt, noch nicht hinlänglich übersehen lässt. Wenn auf der andern Seite Herodot als persischen Namen der Göttin Mitra angiebt, so ist dies Nichts als ein blosser Beiname, „die Freundliche, Holde"; ein Beiname, der auch anderen Göttern beigelegt wird. Denselben Beinamen führte übrigens diese Gottheit auch bei den westasiatischen Völkern; denn der Name Nemanun, welchen die Phöniker der Astarte beilegten, bedeutet ebenfalls „die Freundliche, Holde", und ist also eine wörtliche Uebersetzung des Namens Mitra [56].

Ein zweites Götterpaar machen bei den Arianern, wie bei den übrigen alten Nationen, Sonne und Mond aus; die Sonne, Hvare, als männliches Wesen, der Mond, Mah, als weibliches Wesen gedacht [57]. Hierdurch unterscheidet sich die arianische Götterlehre von der ägyptischen, in welcher beide Götterwesen männlich gedacht werden; offenbar, weil das Wort Mah in der Zendsprache ein Femininum, das Wort Joh, der Mond, dagegen im Aegyptischen ein Maskulinum ist. Sonne und Mond heissen „Himmelskönig und Himmelskönigin", und standen unter diesen Namen auch bei den westasiatischen Nationen in hoher Verehrung. Unter ihren eigentlichen Namen kommen diese Gottheiten wenig vor, unter zwei Beinamen dagegen erscheinen sie in den alten Nachrichten als von allen arianischen Nationen hoch verehrt Der Sonnengott wird nämlich als eine wesentlich gute Gottheit „Mithras, der Freundliche, Gütige" [58] genannt, und die Mondgöttin „Anais, d. h. Anahita, die Reine" [59], die Artemis, die reine Jungfrau der Griechen. Dass beide Götternamen nur Eigenschaftswörter sind, erhellt nicht nur aus der Zendsprache, aus welcher sie herrühren, sondern auch daraus, dass beide Namen auch als

Beinamen anderer Gottheiten vorkommen. So war oben der persische Beiname der Aphrodite-Urania: Mitra, die Freundliche; so heisst in deñ Zendbüchern auch die göttlich verehrte Quelle Arduisur: Anahita, die Reine.

Die fünfte Hauptgottheit der Arianer war endlich das Feuer, Atar [60], aufgefasst einerseits in seiner wohlthätigen Eigenschaft als die das Weltall beseelende und belebende Wärme, andererseits in seiner zerstörenden Eigenschaft als Alles versengende Gluthhitze. Es wurde als eine männliche Gottheit gedacht und erhielt in der ersten Eigenschaft, als gutes Wesen, den Beinamen „Siva, der Heilbringende“ [61], unter welchem Namen es auf den Mithras-Denkmälern vorkommt; derselbe Name, unter dem es, obgleich von seiner zerstörenden Seite aufgefasst, ein Glied des Trimurti, der indischen Dreieinigkeit, bildet. In seiner zerstörenden Eigenschaft erhielt es dagegen den Namen Sarva, Zerstörer [62], der sich als ein Beiname des Siva auch im Sanskrit erhalten hat. In dieser letzteren Eigenschaft, als eine ausschliesslich furchtbare Gottheit, wurde das Feuer von den westasiatischen Nationen aufgefasst, bei welchen sein Dienst ebenfalls weit verbreitet war. Es ist dies jene Gottheit Ader, Adrammelech, d. h. Ader der König, auch blos auszeichnungsweise Molech, Moloch, der König, genannt, dessen gräuelvoller Kult mit Menschenopfern verbunden war. Von dieser schrecklichen Seite fassten auch die späteren Inder den Siva auf. Es ist bekannt, dass die Verehrung des Feuers bei den arianischen Völkern der bei weitem verbreitetste Götterdienst war; er dehnte sich von Kleinasien an, längs den südlichen Küsten des schwarzen Meeres hin, über ganz Mittelasien bis nach Indien aus, denn auch in den Vedas kommt ganz dieselbe einfache Kultusweise des reinen Feuers vor, wie in dem Zend-Avesta. Zoroaster machte daher die Feuerverehrung zu einem Hauptttheile seines gereinigten Götterdienstes, und die Erhebung der zoroastrischen Lehre zur persischen Staatsreligion unter Darius konnte nur dazu dienen, den Feuerdienst noch mehr zu verbreiten. Denn auf einer persepolitanischen Keilinschrift fordert Darius von den seiner Herrschaft unterworfenen Völkern ebensogut die Anbetung des Feuers, als die Darbringung eines Tributes. Und nicht bloss auf Asien erstreckte sich der Dienst des Feuers, sondern auch in Griechenland und bei den im Norden

von Griechenland wohnenden Völkern war es unter dem Namen der **Hestia, Vesta,** eine hochverehrte Gottheit.

Diese fünf, oder genauer **sechs** Götterbegriffe des alten arianischen Glaubenskreises sind die für unsere Untersuchungen zunächst wichtigen, weil ihr Dienst schon in der ältesten Zeit nicht blos bei den Arianern, sondern selbst bei den babylonisch-phönikischen Stämmen herrschend war, und durch die Wanderungen der letzteren auch nach Aegypten übergetragen wurde, wo er mit dem Dienste der ursprünglich ägyptischen Götterbegriffe verschmolz, und dadurch zur Gestaltung der späteren ägytischen Glaubenslehre wesentlich beitrug.

Die beiden übrigen von Herodot erwähnten Götterbegriffe: **der Erde und des Windes,** kommen in den heiligen Schriften der Baktrer auch als göttlich verehrte Wesen vor [63], und machen mit den obigen sechs eine Achtzahl von Naturgottheiten aus, welche den kosmischen Gottheiten der Aegypter ganz nahe kommen. Auch die zoroastrische Glaubenslehre mit ihren gereinigten Götterbegriffen behielt diesen Kult der äusseren Natur in seiner ganzen Ausdehnung bei. Es ist dies ein Kult, der ganz jener altgriechischen Verehrung der Berg- und Haingottheiten, der Quell- und Baumnymphen, der Flüsse und Winde u. s. w. entspricht, wie er sich in der späteren geschichtlichen Zeit in Arkadien erhalten hatte; nur mit dem Unterschiede, dass die Arianer sich die äussere Natur zwar auch lebendig und beseelt, aber nicht mit menschenähnlichen Wesen belebt vorstellten, wie die Arkader und Griechen der späteren Zeit, sondern dass sie die Dinge selbst in ihrer wirklichen materiellen Gestalt als beseelt dachten und verehrten; dass ihre Götterbegriffe mit Einem Worte Sachbegriffe und nicht Personbegriffe waren. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass auch die griechisch-arkadischen Naturgottheiten in ihrer ältesten Gestalt nur Sachbegriffe waren, und erst später zu Personenbegriffen umgestaltet wurden, als der ganze griechische Götterkreis seine spekulative Bedeutung verlor und zu blossen menschenähnlichen Wesen heruntersank.

Nach diesen Voruntersuchungen können wir nun zur Darstellung der ältesten religiösen Spekulationen selbst übergehen. Wir beginnen mit der ägyptischen.

Der ägyptische Glaubenskreis.

Erstes Kapitel.

Ehe aber zur Darstellung der ägyptischen Spekulation selber geschritten werden kann, muss wohl erst nachgewiesen werden, dass die Aegypter wirklich eine wissenschaftliche Glaubenslehre spekulativen Inhalts besassen; sodann wird Rechenschaft abzulegen sein theils über die Quellen, welche uns zu ihrer Erforschung offen stehen, theils und insbesondere über die Art und Weise, wie der Verfasser aus diesen Quellen geschöpft hat. Bei dem Dunkel, das über dem alten Aegypten verbreitet liegt, bei der Lückenhaftigkeit, an der auch jetzt noch unsere Kenntniss der ägyptischen Geschichte leidet, besonders aber bei den bestehenden schiefen Ansichten über die Aegypter und die orientalischen Völker überhaupt, ist es wohl nöthig, die Untersuchung mit der grössten Genauigkeit zu führen. Es ist ein noch immer ziemlich allgemein herrschendes Vorurtheil, dass die nichtgriechischen Nationen des Alterthums, besonders die morgenländischen, nur Barbaren gewesen seien, und zwar Barbaren, nicht blos nach dem Sprachgebrauche der Hellenen, die auf einem beschränkten nationellen Standpunkte alle auswärtigen Nationen als Fremde so benannten, sondern in der neueren Wortbedeutung, wornach dieser Ausdruck Halbrohe, noch auf einer niederen Stufe der Gesittung Stehengebliebene bezeichnet. Die grössere Zahl der Griechisch-Gelehrten hält die Griechen für das einzige gebildete Volk des früheren Alterthums und betrachtet die übrigen alten Völker, besonders die orientalischen, für so weit hinter den Griechen zurückstehend, dass Der lächerlich erscheint, der von einer höheren Bildung des Orients redet, besonders wenn er ihr gar einen Einfluss auf die griechische Bildung beizulegen wagt.

Es folgt dies Vorurtheil auf frühere entgegengesetzte. Die älteren Gelehrten, meist von theologischer Bildung ausgehend, sahen in den Hebräern das Urvolk, von dem alle höhere Erkenntniss und alle Philosophie auf die übrige Welt sollte übergegangen sein. Bei vorschreitender Bildung wurde diese Ansicht als einseitig beschränkt und alles Grundes entbehrend aufgegeben. Sie ward von einer anderen verdrängt, nach welcher bei dem ersten Bekanntwerden der Sanskrit-Literatur einige geistreiche Köpfe, von dem neu aufgehenden Lichte geblendet, in den Indern das Urvolk zu erblicken wähnten, von dem alle Weisheit ausgegangen sei. Es war nicht anders möglich, als dass die Urheber dieser neuen Meinung, bei der noch so mangelhaften Kenntniss der indischen Literatur, so arge Blössen gaben, dass man auch diese Annahme als grundlos wieder fallen liess. Wie nun der Wechsel solcher Tagesmeinungen nach Art der Pendelschwingungen vor sich geht, dass man nämlich immer von einem Extreme in das andere verfällt, so verwarf man zuletzt jeden Versuch, die griechische Bildung von aussen herzuleiten, und bemühte sich, dieselbe als eine ganz eigenthümliche und heimische Frucht des griechischen Bodens darzustellen. Es bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung, dass alle diese Uebertreibungen auf mangelhafter Sachkenntniss beruhen. Man verwirft etwas, weil man es nicht hinlänglich kennt. Es ist die Zweifelsucht einer beschränkten Einsicht, welche glaubt, die Welt höre da auf, wo ihr Gesichtskreis endigt.

Bei dem Eintritt in ein Gebiet, von dem wir bisher nur höchst unzulängliche Kenntniss hatten, und über welches die entgegengesetztesten und ausschweifendsten Ansichten vorgebracht worden sind, wird aber die Beseitigung jenes Vorurtheils doppelt nöthig. Man wolle also die nun folgenden Untersuchungen nicht gleich von vorn herein mit verwerfendem Lächeln beseitigen, sondern mit derjenigen prüfenden Ruhe aufnehmen, welche jedes Ergebniss gewissenhafter und mühseliger Forschung in Anspruch nehmen darf.

Zuvörderst also soll nachgewiesen werden, dass die Aegypter überhaupt eine Glaubenslehre in wissenschaftlicher Form besassen. Denn so überflüssig, ja fast lächerlich eine solche Nachweisung demjenigen erscheint, der sich anhaltender und genauer mit diesen Wissensgebieten beschäftigt hat, so

wesentlich ist sie vielleicht für denjenigen, der gerade aus Unbekanntschaft mit denselben von vorn herein Alles mit misstrauischen Augen zu betrachten geneigt ist.

Dass die Aegypter eine Priesterwissenschaft hatten und dass die ägyptische Priesterlehre den ganzen Kreis der damaligen Wissenschaften umfasste, sagt uns das ausdrückliche Zeugniss des Clemens Alexandrinus, der in einer Stelle seiner Stromata[64] einen Abriss des gesammten Wissens der verschiedenen Priesterklassen aufstellt, und uns zugleich den Inhalt der heiligen Schriften der Aegypter, der 42 sogenannten Bücher des Hermes, angiebt. Die Stelle lautet wörtlich so:

„Die Aegypter haben eine einheimische Wissenschaft. Das zeigt gleich am besten ein gottesdienstlicher Aufzug. Denn zuerst geht voran der Sänger, eines von den Symbolen der Musik tragend. Der, sagt man, muss zwei Bücher von denen des Hermes inne haben, von denen das eine die Lobgesänge auf die Götter enthält, eine Auseinandersetzung des königlichen Lebens das zweite."

„Nach dem Sänger kommt der Stundenbeobachter (Horoskopos), in der Hand eine Stundenuhr und einen Phönix[65] haltend, die Sinnbilder der Sternkunde; dieser muss von den Büchern des Hermes die sternkundlichen, vier an der Zahl, beständig im Munde haben, wovon das eine von der Anordnung der unbeweglich erscheinenden Sterne handelt, das andere von dem Zusammenkommen und der Erleuchtung der Sonne und des Mondes, die übrigen aber von den Aufgängen der Gestirne."

„Dann kommt in der Reihe der heilige Schreiber (Hierogrammateus), der Federn am Kopfe hat und ein Buch in den Händen und ein Lineal, wobei auch die Dinte ist und das Rohr, womit sie schreiben. Dieser muss die sogenannten Hieroglyphen kennen und was die Weltbeschreibung angeht, und die Erdbeschreibung und die Ordnung der Sonne und des Mondes, und was die fünf Wandelsterne betrifft, und die Landesbeschreibung von Aegypten, und die Aufzeichnung des Nils, und was die Beschreibung des Geräthes für die Opfer betrifft und die für dieselben geheiligten Plätze, und was die Maasse betrifft und das in den Heiligthümern Gebräuchliche" (den Bau und die Einrichtung der Tempel, wie es scheint. Die Zahl der heiligen Bücher, welche diese Dinge behandelten, muss

10 gewesen sein, weil so viele an der Zahl 42 fehlen, wenn man alle anderen erwähnten Bücher zusammenzählt.)

„Dann folgt den Vorhergenannten der Kleiderbewahrer (Stolistes), die Elle der Gesetzmässigkeit (d. h. eine gesetzmässig justirte Elle) haltend, und den Trankopferkelch. Der weiss Alles, was zu den Gebräuchen gehört, und zum Schlachten der Opferthiere. Zehn Bücher aber sind es, welche das auf die Verehrung ihrer Götter Bezügliche und den ägyptischen Dienst enthalten, als z. B. über die Räucheropfer, die Erstlinge, die Lobgesänge, Gebete, Aufzüge, Feste und Aehnliches dergleichen."

„Nach Allen aber kommt der Orakel-Abfasser (Spruchfasser, Prophetes), das gemeinübliche Schöpfgefäss im Busen tragend; ihm folgen die, welche die Ausstellung der Brode tragen. Dieser, als Vorsteher des Heiligthums, lernt die zehn sogenannten priesterlichen Bücher auswendig: ihr Inhalt betrifft die Gesetze und die Götter (Jurisprudenz und Theologie) und den ganzen Unterricht der Priester; dieser Ausleger ist bei den Aegyptern auch Vorsteher der Vertheilung der (priesterlichen) Einkünfte."

„Zweiundvierzig an der Zahl sind also die durchaus nothwendigen Bücher des Hermes, von denen sechsunddreissig, welche die gesammte höhere Wissenschaft der Aegypter umfassen, durch die bisher Genannten auswendig gelernt werden, die übrigen sechs aber durch die Tabernakelträger (die in den feierlichen Umzügen Tabernakel mit Götterbildern tragen): das sind ärztliche Bücher: über die Beschaffenheit des Körpers und über die Krankheiten, und über die Instrumente und die Arzneimittel, und über die Augen, und das letzte über die Weiber."

„Und so viel in Kurzem, was die Aegypter angeht."

In dieser merkwürdigen Stelle giebt Clemens eine Uebersicht des ganzen priesterlichen Wissens, wie es die verschiedenen Priesterklassen nach Anleitung der heiligen Bücher inne hatten. Er zählt dieser Priesterklassen sechs, nach der verschiedenen Stellung, die sie im Dienste der Heiligthümer einnehmen.

Als die ersten führt er an die Spruch-Fasser (Propheten), d. h. diejenigen, welche, wie auch in den griechischen Orakel-gebenden Tempeln, die ertheilten Göttersprüche abfassten, in Worte einkleideten. Sie waren zugleich die Vorsteher

und Verwalter der priesterlichen Einkünfte, und die Pfleger des die Gesetze und die Götter betreffenden Wissens, d. h. der Jurisprudenz und der Theologie. Diese Prophetae waren also offenbar die eigentlichen Besitzer jener religiösen Spekulation, jener wissenschaftlichen Glaubenslehre und Dogmatik, um welche die griechischen Denker, ein Pythagoras und Plato, nach Aegypten reisten.

Die zweite Klasse waren die Kleiderbewahrer (Stolisten), welche dem eigentlichen Ceremoniell des Tempeldienstes vorstanden [66].

Die dritte Klasse machten die heiligen Schreiber (Hierogrammateis) aus, denen Alles obgelegen zu haben scheint, was die Gebäulichkeiten der Tempel und die Tempelländereien betraf; und der ganze Kreis der ihnen zugeschriebenen Wissenschaften scheint von diesem Punkte aus entstanden und in Verbindung damit sich weiter entwickelt zu haben. Wenigstens drehen sich alle Kenntnisse, die ihnen zugeschrieben werden, um diese beiden Gegenstände und stehen mit ihnen in Verbindung: die Kenntniss der Hieroglyphen mit der äusseren Ausschmückung der Tempel; die Astronomie mit der Nothwendigkeit, die Tempel genau nach den wirklichen Himmelsgegenden zu richten; die Geometrie mit der Aufzeichnung des Nils. Damit verbunden war die Geographie, als Landesbeschreibung von Aegypten und Beschreibung der Erde im Allgemeinen, mit dieser wieder die Kosmographie, als Beschreibung des Weltganzen. Das waren diejenigen von den ägyptischen Priestern, welche die eigentlichen gelehrten geometrischen, astronomischen und geographischen Kenntnisse besassen, jene Gelehrten (Noëmones, Arpedonaptae), von denen Demokrit spricht [67], wenn er sich in Bezug auf seine mathematischen Kenntnisse rühmt, dass ihn im Ziehen der geometrischen Linien mit Beweisführung Keiner je übertroffen habe, nicht einmal die bei den Aegyptern so genannten Arpedonapten.

Eine vierte untergeordnete Klasse machten die Stundenschauer (Horoscopi) aus, deren Amt bei dem heiligen Dienste, wie es scheint, die Verkündigung der Stunden am Tage und bei der Nacht nach der Beobachtung des Himmels und dem Stande der Gestirne war; daher hatten sie sich nur mit dem einfacheren, äusserlichen Theile der Astronomie zu beschäftigen, mit der Kenntniss der blossen Erscheinungen am Himmel,

der Kenntniss des Fixsternhimmels, den Aufgängen der Sternbilder nach den verschiedenen Jahreszeiten, der Stellung der Sonne am Himmel in Bezug auf den Mond und die Sternbilder, und endlich mit den verschiedenen Lichtwechseln des Mondes. Doch scheinen sich schon frühzeitig, und nicht erst in den späteren Zeiten der Ausartung und des Verfalles der Priesterwissenschaft, diese Priester auch mit den später eigentlich so benannten Horoskopien, dem Nativitätstellen, dem Weissagen aus der Geburtsstunde, beschäftigt zu haben, sowie mit Tagwählerei und Astrologie in der heutigen üblen Bedeutung des Wortes.

Den fünften Rang nahmen die heiligen Sänger ein, welche beim Gottesdienst die Lobgesänge auf die Götter zu singen hatten.

Den sechsten und letzten Rang endlich hatten die Tabernakelträger (Pastophori), welche bei den öffentlichen Aufzügen die Tabernakel und Nischen zu tragen hatten, in welchen die Götterbilder standen, die also eine dienende Klasse bildeten, denen die äussere Aufsicht und Pflege der Heiligthümer anvertraut war, als: die Reinhaltung der Tempel und dergleichen; weswegen sie auch bei Porphyr [68] mit den Tempelkehrern (Neokoroi) zusammengestellt werden. Diese übten zu gleicher Zeit die Arzneikunst aus.

Demgemäss umfassten die heiligen Bücher der Aegypter, der Kreis der Priesterwissenschaften, folgende Gegenstände:

10 Bücher, die eigentlich sogenannten hieratischen, enthielten die Gesetze, die Jurisprudenz, und die Lehre von den Göttern, die eigentliche Theologie, die religiöse Spekulation.

10 andere Bücher enthielten die Gesetze und Anordnungen über den Gottesdienst, Ritual- und Ceremonialgesetze.

10 Bücher enthielten die Wissenschaft der heiligen Schreiber (Hierogrammateis), die eigentlichen strengeren Wissenschaften und die Gelehrsamkeit; einestheils die Geometrie, Astronomie, Geographie und Kosmographie, und anderntheils die Kenntniss der Hieroglyphen.

4 Bücher enthielten den niederen Theil der Astronomie: die Kenntniss des Fixsternhimmels und der auffallendsten Erscheinungen desselben, besonders die Aufgänge der Sternbilder,

die auch bei den späteren Griechen einen bedeutenden Theil der Himmelswissenschaften ausmachten; die eigentliche Kalenderwissenschaft, so viel zur Bestimmung der Feste nach den verschiedenen Jahres- und Tageszeiten nöthig war; und endlich auch wohl Astrologie in der bekannten abergläubischen Bedeutung.

2 Bücher enthielten Hymnen und Gebete zum Gottesdienst.

6 Bücher endlich waren ärztlichen Inhalts: über die Arzneikunst und Wundarzneikunst, und über die Weiber.

In diesen 42 Büchern war also, wie in ähnlichen Sammlungen heiliger Bücher, der ganze Umfang des damaligen Wissens enthalten: Theologie, Jurisprudenz, Arzneikunde, der sämmtliche Kreis der Naturwissenschaften, so weit sie ausgebildet waren, und endlich Geometrie. Einen ungefähren Begriff von ihrer Natur können uns die noch erhaltenen Priesterschriften des verwandten nahen hebräischen Volkes geben, das nach einem längeren Aufenthalt in Aegypten seine politische und priesterliche Bildung von den Aegyptern herübergenommen hatte. In beschränkterem Maasstab und in unvollkommenerer Ausbildung behandeln die mosaischen Bücher, ebenfalls das gesammte Wissen der verschiedenen jedoch nicht so streng gesonderten hebräischen Priesterklassen umfassend, durchaus dieselben Gegenstände: die Theologie, das Tempel- und Opfer-Ritual, die Jurisprudenz, Medizin und die Kalenderwissenschaft; die eigentlich strengeren Wissenschaften, die Geometrie und Naturkunde, natürlich ausgeschlossen.

Es begreift sich von selbst, dass diese 42 Bücher nur den Kern der Priesterliteratur bildeten und offenbar aus den ältesten und angesehensten Priesterschriften zusammengesetzt waren, und dass sich an diesen Kern die übrige priesterliche Literatur in Form von Commentaren, Erläuterungen, einzelnen Abhandlungen u. s. w. anschloss; denn die Alten geben die Zahl der priesterlichen, sogenannten hermetischen Schriften als so gross an [69], dass man sieht, sie meinen damit den Umfang einer ganzen Literatur. Dieselbe Erscheinung, dass sich um einen Kern älterer heiliger Bücher eine ganze priesterliche oder gelehrte Literatur über alle Theile des von dem priesterlichen oder gelehrten Stande gepflegten Wissens ausbreitet, steht keineswegs vereinzelt bei den Aegyptern da, sondern findet sich

bei den meisten älteren Nationen, von denen wir Kunde haben: bei den Juden, Baktrern, Indern. Bei allen diesen Völkern bildet eine kleine Anzahl älterer Schriften den Kern einer ausgedehnten, bändereichen Literatur. Und im Grunde ist es bei uns noch so, wo sich die ganze theologische Literatur mit einer Reihe von Hülfswissenschaften an die Bibel anknüpft. So verschwindet denn bei näherer Untersuchung, wie das gewöhnlich der Fall zu sein pflegt, das Fabelhafte, was die Nachricht von einer so grossen Zahl hermetischer Bücher für den mit der Sache nicht Vertrauten beim ersten Anschein hat.

Dass diese einzelnen Schriften aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern herrühren, und erst in späterer Zeit zu einem einzigen Ganzen zusammengestellt wurden, lehrt die Natur der Sache und wird durch die Analogie der heiligen Schriften bei anderen Nationen, z. B. den Hebräern, den Indern, vollkommen bestätigt. Daraus erklären sich denn die Nachrichten von einzelnen Verfassern heiliger ägyptischer Bücher, z. B. von Nechepso, als dem Verfasser ärztlicher Schriften, von Bithys, als dem Verfasser einer älteren Darstellung der Glaubenslehre, u. A.[70].

Wenn demungeachtet diese Priesterliteratur von den Aegyptern auf eine Gottheit, den Thot-Hermes, zurückgeführt wurde, so hat dieses offenbar denselben Sinn, wie die allgemeine Annahme aller Völker und Religionspartheien: ihre heiligen Bücher kämen aus göttlicher Offenbarung her. Dass man schon im Alterthum die Sache so auffasste, beweist Diodor, welcher sich bei der Erwähnung des Königs Mnevis, als des ersten Urhebers geschriebener Gesetze bei den Aegyptern, über die Zurückführung derselben auf Thot-Hermes so äussert[71]: „Als die Zeit des älteren Zustandes von Aegypten, wo die Fabelgeschichte Götter und Heroen regieren lässt, vorüber war, da soll Mnevis, ein Mann von grossem Geist, der erste gewesen sein, der das Volk gewöhnte, geschriebene Gesetze anzunehmen und zu befolgen. Weil er sich wohlthätige Wirkungen von diesen Gesetzen versprach, so gab er, wie man sagt, vor, sie kämen von Hermes her. Etwas Aehnliches soll ja auch bei den Griechen geschehen sein, da Minos in Kreta von Zeus, und Lykurg in Lakedämon von Apollo seine Gesetze erhalten haben wollten. Man weiss, dass noch bei mehreren anderen Völkern dieselbe Klugheitsregel angewendet

worden ist, und dass der Glaube an ein solches Vorgeben einen sehr heilsamen Einfluss gehabt hat. So, erzählt man, habe bei den Arimaspen (Baktrianern) Zathraustes (Zoroaster) dem guten Dämon (Oromazes) seine Gesetzgebung zugeschrieben; ebenso bei den Geten, welche an die Unsterblichkeit der Seele glauben, Zamolxis der allgemein verehrten Vesta, und bei den Juden Moses dem Gotte, welcher Jao genannt wird; sei es nun, dass sie eine für die menschliche Gesellschaft heilsame Belehrung für eine wunderbare und wirklich göttliche Eingebung hielten, oder dass sie nur das Volk durch die Hinweisung auf die Macht und Hoheit der vorgeblichen Urheber ihrer Gesetze zum Gehorsam williger zu machen dachten."

Die Existenz eines priesterlichen gelehrten Wissens bei den Aegyptern steht also fest. Der einzige Unterschied zwischen der ägyptischen Bildung und unserer modernen besteht darin, dass bei den Aegyptern, wie bei mehreren anderen alten Völkern, der Priesterstand der einzige gelehrte Stand war; während in den modernen Staaten neben dem priesterlichen noch andere gelehrte Stände bestehen; da das Wissen schon längst sich viel zu weit ausgedehnt hat, als dass ein einziger Stand seine Gesammtheit zu umfassen vermöchte. Dies gelehrte Wissen hat sich also bei den Aegyptern ganz nach derselben Analogie ausgebildet, wie bei allen übrigen Nationen, die einen gesonderten Priesterstand hatten; und die Aegypter haben auch in dieser Beziehung gar nichts Eigenthümliches vor anderen Nationen voraus. Die verkehrten und wunderlichen Vorstellungen, welche sich manche Neuere über diese Dinge gebildet haben, beruhen nur auf Unklarheit und mangelnder Sachkenntniss. Wenn daher die Nachrichten der Alten den Aegyptern ferner ebenfalls dieselben Einrichtungen zuschreiben, durch welche auch bei anderen Nationen das gelehrte Wissen in den gelehrten Ständen fortgepflanzt und unterhalten wird: wenn sie von einem gelehrten Unterrichte in förmlichen Priesterkollegien, von Büchersammlungen in den Tempelgebäuden Meldung thun; so liegt auch in diesen Nachrichten Nichts, was Befremdung oder Zweifel erregen könnte. Denn eine gelehrte Bildung kann nicht ohne die zu ihr nöthigen Mittel bestehen. Die Aegypter besassen demnach nicht blos jene niedere Schulbildung, welche im Lesen, Schreiben und Rechnen besteht, und welche Plato als ein Gemeingut des

ägyptischen Volkes, sogar der unteren Klassen, angiebt, sondern sie hatten auch in den grösseren Städten, z. B. in Heliopolis, Theben u. s. w., förmliche Priesterkollegien (Systemata), in welchen der gelehrte Unterricht ertheilt wurde, und Strabo redet als Augenzeuge von den zu diesem Zweck bestimmten Gebäuden in Heliopolis, obgleich sie zu seiner Zeit — er bereiste Aegypten um Christi Geburt — schon verödet und leer standen [72], ein sprechendes Zeichen des damals eingetretenen Verfalles der ägyptischen Bildung. So erwähnt Diodor [73], nach dem Berichte des Hekataeus, einer Bibliothek bei dem Grabmale des Osymandias in Theben, und Champollion entdeckte noch unter den heutigen Ruinen dieser Stadt in einer Reihe von Gebäuden, welche von Rameses, dem Sesostris der Griechen, aus dem 16. Jahrhundert v. Chr. G. herrühren, die Umfangsmauern eines Saales, der nach seinen hieroglyphischen Inschriften ein Büchersaal war. In allen diesen Nachrichten wird hoffentlich nach dem bisher Vorgetragenen Niemand mehr den geringsten Anstoss finden.

Dass diese priesterliche Wissenschaft und Gelehrsamkeit nur langsam sich zu dem Grade der Entwickelung erhob, den sie zur Zeit der höchsten Blüthe des ägyptischen Staates besass und den sie zur Zeit des Pythagoras in den letzten Zeiten seiner politischen Selbstständigkeit schon längst erreicht haben musste; und dass eine lange Reihe von Jahrhunderten dazu gehörte, während deren ihre einzelnen Theile in sehr ungleicher Entwickelung begriffen sein mussten, ehe sie zu dem Umfange gedieh, den sie nach der angeführten Stelle in der späteren Zeit hatte: — das liegt ganz in der Natur der Sache und bedarf keines besonderen Beweises. So berichtet uns Diodor [74] über die verschiedenen Entwicklungsstufen der ägyptischen Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, die einen so beträchtlichen Theil der Priesterwissenschaft ausmachte: „Mnevis soll der Erste gewesen sein, der das Volk gewöhnte, geschriebene Gesetze anzunehmen und zu befolgen. — Der zweite Gesetzgeber in Aegypten (so wird weiter berichtet) war Sasychis, ein sehr einsichtsvoller Mann. Er vermehrte die vorhandene Gesetzsammlung namentlich mit genaueren Vorschriften über den Götterdienst. Er war der Erfinder der Geometrie, und lehrte die Einwohner die Sterne kennen und beobachten. Der dritte ist Sesoosis, der nicht blos durch seine Kriegs-

thaten unter allen ägyptischen Königen sich auszeichnet, sondern dem Wehrstand auch eigene Gesetze gegeben und das ganze Kriegswesen in eine bestimmte Ordnung gebracht hat. Der vierte Gesetzgeber ist der König Bocchoris, ein weiser und äusserst gewandter Mann. Er stellte die Verhältnisse der Könige von allen Seiten fest, und machte genaue Verordnungen über Geldanlehen. Auch als Richter bewies er viele Klugheit, und manche seiner trefflichsten Urtheilssprüche haben sich im Munde des Volks bis auf unsere Zeiten erhalten. Er hatte einen sehr schwächlichen Körper; sein Gemüth war von unbegränzter Habsucht beherrscht. Nach ihm trat als Gesetzgeber der König Amasis auf. Er ordnete die Verhältnisse der Nomarchen und die gesammte Staatshaushaltung von Aegypten. Auch er wird als ein höchst einsichtsvoller, und zugleich als ein menschenfreundlicher und gerechter Fürst gerühmt. Um dieser Eigenschaften willen wurde er von den Aegyptern auf den Thron erhoben, ob er gleich nicht aus königlichem Stamme war. Der sechste, der sich mit der Gesetzgebung in Aegypten beschäftigte, war Darius, der Vater des Xerxes. Er missbilligte die widerrechtlichen Eingriffe seines Vorgängers Kambyses in die Religion der Aegypter, und suchte sich nun den Menschen und den Göttern um so gefälliger zu machen. Er unterhielt sich gern mit den ägyptischen Priestern, um sich mit ihrer Götterlehre und mit der in den heiligen Büchern aufgezeichneten Geschichte vertraut zu machen; daraus lernte er die edle Denkart der alten Könige und ihre Milde gegen die Unterthanen kennen, und folgte ihrem Beispiele nach. Auf diese Art setzte er sich in ein so hohes Ansehen, dass ihn die Aegypter noch bei seinem Leben einen Gott nannten, was bei keinem der früheren Könige geschehen war, und nach seinem Tode widerfuhr ihm gleiche Ehre mit den gerechtesten unter den alten Regenten von Aegypten."

Eine ähnliche langsame Entwicklung muss daher auch bei den übrigen Theilen des Priesterwissens angenommen werden, obgleich uns bestimmtere Nachrichten hierüber fehlen. Dass aber diese Entwicklung in eine sehr frühe Zeit zurückgeht, lässt sich nicht allein aus dem ganzen Alterthum des ägyptischen Staats und der ägyptischen Bildung schliessen, deren Blüthezeit nach den noch vorhandenen Baudenkmälern in die achtzehnte Dynastie vom 19. bis 15. Jahrhundert v. Chr.

fällt, sondern wird auch noch durch einzelne Nachrichten bestätigt. Wir wollen dahin nicht die Angabe von der frühen Abfassung einzelner heiliger Bücher rechnen, wie z. B. die den Königen Athotus und Nechepso beigelegten ärztlichen Bücher, die wahrscheinlich theologische Schrift des Königs Suphis, den Manetho irrthümlich schon in die Urzeit des ägyptischen Staats versetzt; denn diese Angaben können, so nackt wie sie uns überliefert sind, keinen Beweis abgeben. Sondern glücklicher Weise hat sich eine Nachricht erhalten, die astronomischer Natur ist und deshalb mit der grössten Strenge geprüft werden kann. Sie betrifft die Einführung der fünf Schalttage in den ägyptischen Kalender unter Aseth, dem letzten Könige der 17. Dynastie, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts v. Chr. G. von Theben aus über Aegypten herrschte und in seinen Kriegen gegen die phönikischen Usurpatoren so glücklich war, dass er sie bis auf einen kleinen Theil des Nildeltas zurückdrängte. Diese Nachricht findet sich in der Chronik des Syncellus [75] und lautet wörtlich: „Aseth herrschte 20 Jahre; er war es, der zu dem Jahr die fünf Schalttage hinzufügte, und unter ihm, wie berichtet wird, erhielt das ägyptische Jahr 365 Tage, da es vor ihm nur 360 gehabt hatte; unter ihm wurde auch die göttliche Verehrung des Ochsen Apis eingeführt.“ Diese Stelle hat Biot [76] einer genaueren Untersuchung unterworfen und aus astronomischen Rechnungen ihre Richtigkeit nachgewiesen. Aus dieser Nachricht ergiebt sich mit Sicherheit, dass die ägyptische Priesterwissenschaft in dem Jahre 1780 v. Chr. G. schon so weit entwickelt war, dass sie ein Jahr von 365 Tagen in den Kalender einführen und den synodischen Mondmonat bis auf den $\frac{4}{100}$ Theil seiner wahren Dauer genau bestimmen konnte. Diese Nachricht erweckt eine um so höhere Meinung von der Entwicklung der ägyptischen Priesterwissenschaft in einer so frühen Zeit, als, wie Biot bemerkt, die Griechen und Römer fast 2000 Jahre später noch nicht im Stande waren, die wahre Dauer des synodischen Monats genauer zu bestimmen. Zugleich ist jene Nachricht um so wichtiger, als sie eine ganze bisher für unsicher und sagenhaft gehaltene Epoche der ägyptischen Geschichte auf den festen Boden der Wirklichkeit versetzt, und auch zu anderen Angaben der ägyptischen Chroniken Zutrauen erwecken muss. Wenn demnach die Astronomie in dieser Periode schon so weit

entwickelt war, dass die Aegypter eine so genaue Einrichtung des Kalenders treffen konnten, so mussten auch die übrigen Theile ihrer Gelehrsamkeit auf einer angemessenen Stufe der Entwicklung stehen, und so kann es z. B. nicht befremden, wenn sich bei Diodor die Nachricht von einer Bibliothek aus dem 16. Jahrhundert v. Chr. G. findet, die übrigens durch die noch erhaltenen Ruinen von Theben eine überraschende Bestätigung erhalten hat, da unter denselben die Mauern dieser Bibliothek noch stehen.

Aus dem Vorgetragenen erhellt nun, dass allerdings eine wissenschaftlich ausgebildete Glaubenslehre bei den Aegyptern bestand, dass sie einen wesentlichen Theil der priesterlichen Gelehrsamkeit ausmachte, und zugleich, dass sie unter den übrigen Priesterwissenschaften denjenigen höheren Rang einnahm, der sich aus der Natur der Sache voraussetzen liess, indem die Glaubenslehre neben der Gesetzes- und Rechtskunde das Wissen der höchsten Priesterklasse, der Propheten, ausmachte.

Die Existenz einer Glaubenslehre bei den Aegyptern ist also unzweifelhaft und historisch vollkommen beurkundet. Dies ist der erste Punkt, der ins Klare zu setzen war.

Es fragt sich nun: sind noch Quellen vorhanden, aus denen wir eine Kenntniss derselben schöpfen können?

Wir haben oben gesehen, dass von den heiligen Schriften der Aegypter, den sogenannten hermetischen Schriften, 10 Bücher die Glaubenslehre und Rechtskunde umfassten. Auf das Studium dieser 10 Bücher müssten wir also zurückgehen, um die ägyptische Glaubenslehre kennen zu lernen.

Unglücklicher Weise ist aber von den gesammten heiligen Büchern der Aegypter gar Nichts mehr auf uns gekommen, denn die sogenannten hermetischen Bücher, welche uns in griechischer Sprache noch erhalten worden, sind erst spätere Machwerke schon aus den ersten christlichen Jahrhunderten, die zwar unzweifelhaft ägyptische Vorstellungen enthalten, nicht im Mindesten aber Ansprüche machen dürfen, für wirkliche Uebersetzungen ägyptischer Priesterschriften zu gelten.

Wir können also die ägyptische Glaubenslehre und Spekulation nicht mehr aus der ersten, unmittelbaren Quelle schöpfen, sondern sind auf das beschränkt, was in den sonstigen Resten der ägyptischen Schriftdenkmäler von religiösen Vorstellungen

vorkommt, und was die griechischen und römischen Schriftsteller von der ägyptischen Glaubenslehre berichten.

Die uns erhaltenen ägyptischen Quellen sind im Allgemeinen doppelter Art: die Inschriften der Bauwerke und die Papyrusrollen. Die Aegypter hatten bekanntlich die Sitte, die Wände ihrer Tempel und ihrer grossen Gräber, die Seitenflächen ihrer Obelisken mit hieroglyphischen Inschriften zu bedecken, die als ein wesentlicher Theil der Bauverzierungen betrachtet wurden. Ausserdem errichteten sie auch häufig an öffentlichen Plätzen, vor Tempeln u. s. w. geradezu Steine, um Inschriften auf ihnen anbringen zu können. Ein grosser Theil dieser Bauten, Denkmäler und Kunstwerke hat der Zerstörung der Zeit widerstanden, und es findet sich auf ihnen ein Reichthum auch religiöser Inschriften, deren Inhalt aus Namen, Titeln und Anrufungen der ägyptischen Gottheiten besteht. Fast alle Namen und Aemter der ägyptischen Gottheiten sind schon allein durch die Stein-Inschriften erhalten, man sieht also, welch eine reiche Quelle ägyptischer Religionsbegriffe sich blos schon in ihnen findet. Eine noch reichlichere Quelle wird sich in den Papyrusrollen eröffnen. Die Aegypter pflegten nämlich bei den Mumien ihrer verstorbenen Angehörigen nicht blos wichtige Familienurkunden niederzulegen, weil diese in den unantastbaren heiligen Grüften am Sichersten aufbewahrt werden konnten, sondern es war auch religiöser Gebrauch, den Verstorbenen eine mehr oder minder beträchtliche Zahl von Papyrusrollen mitzugeben, auf welchen alle die Gebete des Verstorbenen zu den Göttern, und die Anreden der Götter an den Verstorbenen aufgezeichnet waren, welche nach dem Glauben der Aegypter bei der Wanderung des Abgeschiedenen durch die Räume der Unterwelt und des Himmels bis zu seiner Ankunft bei den Seligen stattfinden würden. Unter diesen Papyrusrollen hat sich neben einzelnen Stücken von grösserem oder geringerem Umfange auch ein vollständiges Exemplar erhalten, das in dem Museum zu Turin aufbewahrt wird und neuerdings — unter dem Titel: Todtenbuch der Aegypter — herausgegeben worden ist. Dadurch besitzen wir also einen nicht unbedeutenden zusammenhängenden hieroglyphischen Text, dessen Interpretation die nächste Aufgabe der Aegyptisch-Gelehrten sein wird; und da dieser Text durchaus religiöser Natur ist, so leuchtet es ein, welche bedeutende Aufklärung über das

Ganze der ägyptischen Glaubenslehre aus ihm zu erwarten steht. Zu der Interpretation dieses Textes gedenkt auch der Verfasser dieses Buches seinen Beitrag zu leisten, falls er in den Stand gesetzt werden sollte, seinen hierauf bezüglichen Arbeiten diejenige Ausdehnung zu geben, welche die Natur des Gegenstandes verlangt; eine Unternehmung, welche die Kräfte eines blossen Privatmannes allerdings übersteigt.

Die griechischen Quellen für die ägyptische Glaubenslehre bestehen theils in zerstreuten, gelegentlichen Nachrichten, zum Theil bei solchen Schriftstellern, die über Aegypten und seine Geschichte geschrieben haben, wie Herodot, Manetho, Diodor, Strabo, Ammianus Marcellinus und andere; theils in Werken, welche die ägyptische Glaubenslehre geradezu betreffen, wie z. B. die einzelnen Schriften des Porphyrius, Jamblichus, Simplicius, Damascius u. s. w., besonders aber Plutarch's bekannte Abhandlung über Isis und Osiris; theils endlich in den griechisch-ägyptischen Inschriften, welche Letronne gesammelt hat.

Diese griechischen Quellen waren es, welche den bisherigen Bearbeitern der ägyptischen Glaubenslehre allein offen standen, denn von den ägyptischen Schriftdenkmälern war damals nur höchst Weniges bekannt, und dies Wenige so gut wie nicht vorhanden, da die ägyptischen Schriftzeichen noch nicht entziffert waren. Die Zusammenstellung eines Ganzen aus diesen griechischen Quellen war aber deshalb geradezu unmöglich, weil es an einem Prüfungsmittel fehlte, wornach man hätte beurtheilen können, was in den griechischen Schriftstellern wirklich ägyptische Lehre ist, und was Zusatz der Unkunde, des Missverständnisses und des Betruges. So erklärt es sich ganz einfach, warum das bekannte Werk von Jablonsky über die ägyptische Glaubenslehre, obgleich voll Belesenheit, und noch immer als Quellensammlung von Werth, zu keinem sicheren Resultate führen konnte, selbst wenn es auch nicht von so völlig irrigen Ansichten über die Natur der ägyptischen Religion und über das Wesen einer Religion überhaupt ausginge, dass es in dieser Beziehung ein warnendes Beispiel ist, zu welchen Verkehrtheiten selbst Scharfsinn und Gelehrsamkeit führen können.

Ein solches Prüfungsmittel bieten aber eben die ägyptischen Schriftdenkmäler dar. Denn da über die Aechtheit und Richtigkeit der in ihnen enthaltenen religiösen Vorstellungen

nicht der mindeste Zweifel stattfinden kann, so haben wir in ihnen einen sichern Maasstab, nach welchem wir die Angaben der übrigen Berichterstatter zu beurtheilen im Stande sind. Es kann also auch in den griechischen Quellen nur dasjenige eine ächte und richtige ägyptische Lehre enthalten, was mit den ägyptischen Original-Denkmälern übereinstimmt. Das Geschäft des Forschers besteht demnach darin, mit den nöthigen Sprachkenntnissen ausgerüstet, diese beiderlei Quellen: die ägyptischen Denkmäler und die Nachrichten der Alten, mit einander zu vergleichen und aus den so gefundenen einzelnen Ergebnissen ein geordnetes Ganze zusammenzustellen.

Bei dieser Zusammenstellung und Vergleichung der griechischen Nachrichten mit den ägyptischen Texten kommt Alles auf die Möglichkeit einer grammatisch richtigen Lesung und Erklärung dieser letzteren an.

Bekanntlich ist es das unsterbliche Verdienst Champollion's, durch die Entzifferung der Hieroglyphen diese Möglichkeit eröffnet zu haben. Auf seinem Systeme fussen also die nun folgenden Untersuchungen. Eine Darstellung und Beurtheilung dieses Systems oder auch nur eine kurze Auseinandersetzung seiner leitenden Grundsätze gehören, so interessant sie auch vielleicht für manchen Leser sein würden, nicht in den Bereich dieses Werkes. Nur so viel scheint bei den noch immer unter dem grösseren, selbst gelehrten Publikum in Betreff dieser Dinge herrschenden unklaren Vorstellungen bemerkt werden zu müssen, dass allerdings durch Champollion's Arbeiten, besonders jetzt, nach der Herausgabe seiner ägyptischen Grammatik, der Weg zu einer grammatisch-philologischen Interpretation ägyptischer Texte vollkommen gebahnt ist, da sich in dem Koptischen auch der ägyptische Sprachschatz im Ganzen und Grossen erhalten hat. Denn das Koptische ist nichts weiter, als die ägyptische Sprache in ihrer spätesten Gestalt, wie sie noch in den ersten christlichen Jahrhunderten gesprochen wurde. Das Koptische steht also dem Altägyptischen noch viel näher, als z. B. das entartete Latein des Mittelalters der alten Römersprache.

Dass nun durch das Entzifferungssystem Champollion's die grammatische Interpretation hieroglyphischer Texte möglich geworden ist, gerade darin liegt das Prüfungsmittel und die Bewährung seiner Richtigkeit; zugleich aber auch die Möglichkeit,



die bisher und zum Theil von Champollion selbst noch begangenen Irrthümer bei einem weiteren Eindringen in den Bau der ägyptischen Sprache zu berichtigen, und dadurch die Erklärung ägyptischer Inschriften und Texte auf eben so feste grammatische Gesetze zu begründen, als es bei der Erklärung griechischer oder lateinischer Texte der Fall ist. Da sich eine Grammatik nicht erdichten und erfinden lässt, unrichtige grammatische Principien sich vielmehr bei der Erklärung eines Textes nothwendig jeden Augenblick verrathen müssen, wie einem Sprachkenner nicht weiter bewiesen zu werden braucht, so liegt, trotz aller etwaigen Irrthümer im Einzelnen, die Gewähr für die Richtigkeit des Champollion'schen Systems in ihm selbst. Da es nun für eine Sprache nur Eine Grammatik giebt, weil sie nur Einen grammatischen Bau hat, so mussten schon deshalb alle von Champollion wesentlich abweichenden Erklärungsversuche der Hieroglyphen unrichtig sein Und so hat es auch die Erfahrung bewiesen. Denn keine andere Erklärungsweise hat es möglich gemacht, einen ägyptischen Text grammatisch zu interpretiren. Die in den Noten dieses Werkes vorkommenden zahlreichen hieroglyphischen Texte mit ihrer grammatischen Uebersetzung werden eine Probe von der Richtigkeit des Gesagten sein.

Erst seitdem die Hieroglyphen lesbar und dadurch die ägyptischen Schriftdenkmäler zugänglich geworden waren, konnte demnach von einer Vergleichung der griechischen und römischen Angaben über die ägyptische Glaubenslehre mit den ägyptischen Quellen selbst die Rede sein. Auf eine solche durchgehende Vergleichung sind die nun folgenden Untersuchungen gebaut.

Zu diesem Zwecke hat der Verfasser die Angaben der alten Schriftsteller selbst aufs Neue gesammelt, da er sich bald überzeugt hatte, dass der in ihnen zerstreute Stoff bei weitem noch nicht vollständig zusammengestellt worden sei. Die hierdurch erlangte grosse Bereicherung des Stoffes werden die Untersuchungen bei jeder nur etwas wichtigeren Lehre von selbst nachweisen. Dass dabei nothwendiger Weise manches Zusammentreffen mit den älteren Bearbeitern stattfinden musste, begreift sich von selbst, da dem Verfasser ja, Weniges ausgenommen, wie z. B. neuerdings erst herausgegebene Schriften von Neuplatonikern, oder die Sammlung der griechisch-

ägyptischen Inschriften von Letronne, keine neuen Quellenschriften zu Gebote standen, sondern nur die schon bekannten sorgfältiger auszubeuten waren.

Das ägyptische Material ist völlig neu, und die sämmtlichen hieroglyphischen Inschriften, mit Ausnahme einer sehr geringen Zahl, die schon in Champollion's Werken gelesen oder übersetzt vorkommen, erscheinen hier zum erstenmal grammatisch interpretirt. Dieser philologisch-grammatische Theil der Untersuchung, obgleich er in den Noten zu einer philosophischen Schrift nur einen untergeordneten Rang einnehmen konnte, ist mit der gewissenhaftesten Genauigkeit ausgearbeitet, da der Verfasser hofft, dass auch Aegyptisch-Gelehrte sich mit diesem Theil seiner Arbeit beschäftigen werden, wenn schon der Hauptzweck seines Werkes ihnen ferner liegen sollte. Diese werden dann auch das etwaige Neue, was diese Untersuchungen in Bezug auf Hieroglyphenkunde und Lexikographie enthalten, von selbst bemerken. Bei seiner Lesung und Interpretation der Inschriften hat sich der Verfasser ganz an das System von Champollion angeschlossen; obgleich er dasselbe nicht in allen seinen Theilen, besonders deswegen nicht unbedingt billigt, weil dadurch die Sprache in ihrer älteren Form nicht genug hervortritt, die von dem Koptischen in mehreren Punkten, z. B. in Anhängung der Artikel, der Pronomina u. s. w. abweicht. Da dies jedoch ohne Einfluss auf den Sinn der Texte ist, so hat er nicht geglaubt, mit seinen Ansichten in einem Werke hervortreten zu dürfen, in welchem das Grammatisch-Philologische nur Nebensache ist. Sie mögen seinen späteren Beiträgen zur Erklärung des Todtenbuches aufbehalten bleiben. Die den Untersuchungen zu Grunde liegenden Hieroglyphen-Inschriften gehören in der grösseren Mehrzahl jenen oben erwähnten Stein- und Tempel-Inschriften an, und nur wenige rühren aus Papyrusrollen und aus dem Todtenbuche her. Diese Inschriften bieten ein zum vorliegenden Zweck vollkommen hinreichendes Material dar. Daher hat der Verfasser das Todtenbuch in den folgenden Untersuchungen nicht berührt, weil er aus leicht verzeihlichen Gründen seiner ausführlicheren Arbeit über dasselbe Nichts vorwegnehmen wollte.

Die erklärten Hieroglyphen-Inschriften sind zur Mehrzahl aus dem Bilderatlas entnommen, der Wilkinson's Werke über die ägyptischen Alterthümer angehängt ist. Wilkinson hat darin

eine sehr grosse Zahl religiöser Hieroglyphen-Inschriften zusammengestellt, die er bei seiner Bereisung Aegyptens mit unermüdlichem Sammlerfleisse selbst kopirte. Dagegen bot der zum Bilderatlas gehörige Text, welcher eine ausführlichere Darstellung der ägyptischen Mythologie enthält, zur Benutzung Wenig oder Nichts dar, weil Wilkinson sich mit der Lesung und Interpretation der von ihm gesammelten Inschriften nicht befasst, sondern das von Anderen, namentlich von Jablonsky über ägyptische Mythologie Vorgebrachte, und noch dazu in grosser Verwirrung, zusammengestellt. Auch Champollion's Werk über die ägyptische Mythologie bot nur wenig Stoff dar, weil er in den bei weitem meisten Fällen zu den Abbildungen der ägyptischen Gottheiten nur ihre Namen giebt, ohne ausführliche hieroglyphische Inschriften hinzuzusetzen. Der von ihm zu den Abbildungen beigegebene Text gewährt ebenfalls wenig Ausbeute, weil er offenbar noch ohne genauere Kenntniss vom Ganzen der ägyptischen Glaubenslehre und ohne inneren Zusammenhang abgefasst ist, und sogar vieles Irrthümliche enthält. Dies Werk ist aus einer früheren Zeit Champollion's, wo seine Kenntniss der hieroglyphischen Literatur und der ägyptischen Religion erst noch im Entstehen war. Dies wird bemerkt, nicht um sein Verdienst zu schmälern, sondern um zu verhüten, dass man sich nicht etwa auf die Autorität dieses Werkes berufe, ohne dass man die von ihm darin niedergelegten Meinungen geprüft hat und aus anderweitigen Quellen beweisen kann. Dass Champollion später, als er Aegypten selbst besucht hatte, richtigere Ansichten hatte, beweisen die Verzeichnisse der Götternamen, die er in seiner ägyptischen Grammatik aufstellt, und die bis auf einen oder zwei vollkommen richtig sind. Er hat somit sehr viele Irrthümer seines früheren Werkes durch die Aufstellung des Richtigeren selbst verbessert. Sein frühzeitiger Tod ist auch in dieser Hinsicht ein grosser Verlust. Die übrigen Darstellungen der ägyptischen Mythologie boten noch weniger dar, denn sie sind nur wenig veränderte Wiederholungen der älteren Darstellung von Jablonsky.

Bei dieser durchgängigen Vergleichung der griechischen mit den ägyptischen Quellen stellte sich nun erst recht überzeugend heraus, mit welcher Vorsicht die Angaben der Schriftsteller allein zu gebrauchen sind. Denn bei allen, selbst bei Herodot, kommen Irrthümer vor, welche ohne die Hieroglyphen-Inschriften

gar nicht wären zu beseitigen gewesen. Doppelt nöthig war diese Vorsicht bei den neuplatonischen Quellen, weil diese fast immer die ägyptische Glaubenslehre durch die Brille ihrer Schule ansehen, und nicht selten die ägyptischen Lehren, über welche sie berichten, ihren eigenen Ansichten zu Gefallen ummodeln und verstümmeln. Dies gilt ganz besonders von Plutarch in seiner Abhandlung über Isis und Osiris. Seine Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre ist nicht blos ein Muster logischer Verwirrtheit, sondern auch durch den Einfluss der neuplatonischen Lehre, deren eifriger Anhänger er war, in wesentlichen Theilen verfälscht; wie er denn z. B. auf Isis und Osiris nicht allein nach dem zu seiner Zeit schon herrschenden Synkretismus alle Aemter und Titel der höheren Gottheiten überträgt, sondern auch geradezu die höchsten Principien seiner Schule: das gute geistige Urwesen (den höchsten Gott), die Materie und das böse Princip in Osiris, Isis und Typhon hineinlegt, was der ächten ägyptischen Lehre durchaus widerspricht. Das Studium seiner Schrift, die wegen ihrer vielen Citate verloren gegangener Schriftsteller über die ägyptische Glaubenslehre immer eine Hauptquelle bleibt, ist daher eine höchst ermüdende Geduldsprüfung.

Aus dem auf diese Weise gewonnenen Material hat der Verfasser mit nicht geringem Aufwand an Zeit und Mühe versucht, die ägyptische Glaubenslehre nach den Spuren des in den Bruchstücken selbst noch errathbaren inneren Zusammenhangs der einzelnen Lehren wieder zusammenzusetzen. Und so entstand nach und nach ein geordnetes, in sich innerlich zusammenhängendes, in den einzelnen Theilen mit sich übereinstimmendes Ganze, das gleich einer musivischen Arbeit aus lauter einzelnen Bruchstücken der Quellenschriftsteller besteht, in welche der Verfasser nur selten eine eigene Muthmaassung ergänzend eingefügt hat. Wo dies geschehen ist, oder wo die Untersuchung nur zu einer Wahrscheinlichkeit führte, da ist dies jedesmal ausdrücklich mit gewissenhafter Genauigkeit angegeben, selbst wo eine solche Wahrscheinlichkeit für den Verfasser Gewissheit hatte. Das auf diese Weise entstandene Bild stellt die ägyptische Glaubenslehre in ihrer vollkommenen Ausbildung dar, sowie sie, nach vielen Jahrhunderten einer vorausgegangenen Entwicklung in den Zeiten des sinkenden ägyptischen Staates, als das geistige Leben der Nation zu

erlöschen begann, vorhanden sein musste; etwa so also, wie sie unter Amasis war, als Pythagoras in Aegypten lebte, um die Priesterweisheit sich anzueignen. Diese Darstellung enthält nur die Resultate der angestellten Forschungen; den Gang aber, auf welchem der Verfasser oft nach vielen Fehlversuchen zu den aufgestellten Resultaten kam, im Einzelnen nachzuweisen, war unmöglich. Der dazu nöthige Raum würde das Zehnfache von dem übersteigen, welcher der ägyptischen Glaubenslehre in diesem Werke nach dem Plane des Ganzen eingeräumt werden konnte. Diesem Plane nach musste sich der Verfasser begnügen, seine Resultate so kurz und so klar, als es ihm möglich war, aufzustellen und dem Weiterforschenden in den Anmerkungen die Beweisgründe für das Aufgestellte gedrängt auseinanderzusetzen. Der Leser, welcher die kleine Mühe des Nachstudiums nicht scheut, nachdem der Verfasser aus Liebe zur Sache der unendlich grösseren des Vorstudiums sich unterzogen hat, ist dadurch in den Stand gesetzt, wenigstens die Richtigkeit der Resultate zu prüfen, wenn er auch nicht überall sehen sollte, wie der Verfasser zu ihnen gekommen ist. Nöthig möchte es jedoch sein, sich zu diesem Behuf mit den Anfangsgründen des Koptischen und mit Champollion's ägyptischer Grammatik wenigstens etwas bekannt zu machen.

Zum inneren Verständniss des Vorzutragenden setzt der Verfasser ausdrücklich voraus, dass der Leser sich vor der Hand aller vorgefassten Meinungen entschlage und ohne Gunst und Ungunst die Darstellung prüfe. Ein Theil der Vorurtheile wird schon durch die Darstellung selber schwinden, ein anderer soll noch besonders berührt werden.

Zweites Kapitel.

Die ägyptische Spekulation beginnt, wie alle älteren Spekulationen, mit einer Lehre über die Entstehung des Weltganzen. Um die Frage zu lösen, woher das Weltganze entstanden sei, ging man auf die letzten Grundwesen zurück, aus welchen es einem tieferen Nachdenken zu bestehen schien, während man diese Grundwesen selbst auf nichts Anderes mehr zurückzuführen, und auch gegenseitig nicht aus einander abzuleiten im Stande war. Als solche Grundwesen und allgemeine Bestandtheile der Welt erschienen: das in den unzähligen Gegenständen selbst mannigfach Gestaltete, das, woraus alle Theile der Welt gebildet sind, die Materie; und mit dieser zugleich das in ihr thätige, Alles hervorbringende, Alles beseelende, das ganze Weltall durchwehende Leben, der Geist. Nächst diesen, mit ihnen beiden auf das Engste verbunden, sowohl die Materie als das in ihr thätige Leben in sich einschliessend, musste sich jene unendliche Ausdehnung aufdringen, in der wir Alles wahrnehmen, ohne welche wir sogar uns Nichts vorstellen können, ja die uns in Gedanken dann noch übrig bleibt, wenn wir alles in ihr Vorhandene wegzudenken versuchen, der Raum. Durch die Wahrnehmung jener ununterbrochenen Kettenreihe regelmässig wechselnder Tage und Nächte, Jahreszeiten und Jahre veranlasst, bildete sich endlich die Vorstellung eines unendlichen Zeitstroms, den man sich als Etwas von jenen anderen drei Grundbestandtheilen der Welt Gesondertes und Unabhängiges, selbstständig neben ihnen herfliessend dachte. Diese vier grossen Wesen schienen die Grundbestandtheile der Welt, und alle einzelnen Gestaltungen in der Welt nur die Erzeugnisse des Zusammenwirkens jener vier Grundkräfte.

Wenn also die Welt in ihrer jetzigen Form nur als eine Entwicklung unzähliger Einzelgestaltungen aus jenen Grundkräften erschien, so mussten in einer vorweltlichen Zeit, zu einer Zeit, wo sich die Welt in ihrer jetzigen Gestalt noch

nicht aus jenen vier Grundwesen entwickelt hatte, jene vier Grundwesen allein und zwar im Grossen und Ganzen ohne irgend eine Entwicklung in Einzeldinge vorhanden sein. Da sich ferner zwischen diesen vier Urwesen, weder zwischen Geist noch Stoff, noch Raum, noch Zeit irgend eine Verwandtschaft des Wesens entdecken lässt, und es also unmöglich ist, Eines aus dem Anderen herzuleiten, so musste man sich alle vier als unentstanden und von aller Ewigkeit her vorhanden denken. Man fasste also diese vier Grundbestandtheile der Welt als vier von aller Ewigkeit her neben einander vorhandene Urwesen auf, und liess sie von Ewigkeit her mit einander zu einer Einheit verbunden sein. Diese aus jenen vier Urwesen zusammengesetzte Einheit war die Urgottheit. Bei dieser Urgottheit blieb man als bei dem letzten Denkbaren stehen und stellte sie an die Spitze alles Vorhandenen. Vor der Existenz alles Vorhandenen ist nach den Aegyptern, wie Jamblich sagt, eine einzige erste Gottheit [77].

Diese Urgottheit dachten demnach die Aegypter keineswegs als ein einfaches und blos geistiges, sondern als ein zusammengesetztes, die Keime der künftigen Welt, die noch ungestaltete Weltmasse, schon in sich enthaltendes Wesen, das Gottheit und Welt, ungesondert und noch ungestaltet, zugleich war. In diesem Ur-Einen war also das, was in der Welt getrennt und in die einzelnen Gottheiten gesondert, auseinandertreten sollte, noch ungesondert verbunden. Die Urgottheit war, wie Plutarch sagt, noch Eins mit der Welt [78]. Im Gegensatz zu der entstandenen Welt hiess daher die Urgottheit unentstanden [79]. Ferner, insoweit man auf den Begriff der Urgottheit nur durch Schlussfolgerung gelangt war, während das Dasein der Welt unmittelbar durch die Sinne wahrnehmbar ist, so nannte man sie verborgen, Amun [80], d. h. durch die Sinne nicht unmittelbar wahrnehmbar. Wir werden später sehen, dass dagegen alle in der Welt selbst verkörperten, geoffenbarten und dadurch wahrnehmbar gewordenen Gottheiten sichtbare, geoffenbarte Gottheiten hiessen, Hori. Dieser Begriff einer unentstandenen, unerkennbaren Urgottheit war den Aegyptern der höchste und hehrste. Er war mit einer solchen Heiligkeit umgeben, dass die Aegypter

aus frommer Scheu vermieden, den Namen der Urgottheit auszusprechen [81].

So stand an der Spitze der ägyptischen Spekulation ein eigenthümlicher und für uns fremdartiger Begriff von einer Urgottheit, die aus vier unentstandenen, unendlichen Wesen besteht: dem Urgeist, Kneph, der Urmaterie, Neith, dem Urzeitenstrom, der Urzeit, Sevech, und der Urausdehnung, dem Urraum, Pascht [82], — und dabei dennoch eine einzige Einheit bildet, eine wahre Viereinigkeit; ein Begriff, der zwar zwischen dem Begriff einer strengen Einheit und dem Begriff eines blossen Collectivganzen schwankend in der Mitte steht, der aber doch in seinen einzelnen Theilen mit einer inneren Nothwendigkeit aus der Betrachtung der wirklichen Welt hervorgegangen ist.

Diese vier Urwesen, aus welchen die Urgottheit bestand, dachten sich die Aegypter als Wesen verschiedenen Geschlechtes, die einen männlich, die anderen weiblich; wahrscheinlich veranlasst durch die Sprache, in welcher der Urgeist, Kneph, und der Zeitstrom, Sevech, männlichen Geschlechts sind, dagegen Neith, die Urmaterie, und Pascht, die unendliche Ausdehnung, weiblich. Aus diesen vier Urwesen machten sie zwei Paare, indem sie den Kneph, den Urgeist, mit der Neith, der Urmaterie, und den Sevech mit der Pascht, den Zeitstrom mit der unendlichen Ausdehnung, verbunden sein liessen. Diese Zusammenstellung ist auch unserer Vorstellungsweise natürlich; auch wir verbinden Geist und Materie, Raum und Zeit; nur dass in unserer Vorstellungsweise bei dem zweiten Paare das Verhältniss des Geschlechts umgekehrt ist, indem in unserer Sprache der Raum männlich und die Zeit weiblich ist.

An die Spitze dieser vierfachen Urgottheit stellen die Aegypter den Urgeist Kneph (das ägyptische Wort bedeutet selbst Geist), der als ein Glied der verborgenen Urgottheit auch häufig Amun-Kneph, der verborgene Geist, genannt wird [83]. Die Aegypter standen also keineswegs, wie man in der neuesten Zeit gewöhnlich glaubt, auf einer so niedrigen Stufe der geistigen Entwicklung, dass sie nur grobsinnliche Vorstellungen von der Gottheit gehabt hätten. Sie kannten allerdings, wie Jamblich sagt, eine lebendige Kraft vor und über der Welt [84]. Aber sie verbanden mit dem Worte Geist

noch nicht den abstrakten Begriff, welchen wir bei dem Worte zu denken pflegen; denn unser heutiger Begriff von Geist ist sehr jung, und dem ganzen früheren Alterthume auch bei den Griechen noch unbekannt. Die Aegypter müssen sich vielmehr unter Geist ein wenn auch feines, doch immer noch räumliches luftartiges Wesen gedacht haben, wie die hermetischen Bücher [85]; dies macht schon der Name wahrscheinlich, der, wie im Griechischen, so auch im Aegyptischen von einer Wurzel abgeleitet ist, welche „wehen" bedeutet. Diese Wahrscheinlichkeit wird aber auch noch dadurch erhöht, dass das nämliche urgöttliche Wesen, das bei den Aegyptern Kneph, „Geist", genannt wird, bei den Phönikern Kol-piach heisst, d. i. „Windeswehen", und bei dem pythagoräischen Verfasser der sogenannten orphischen Theogonie Aether [86]; beide Ideenkreise aber, der phönikische und der pythagoräische, schliessen sich, wie wir sehen werden, ganz eng an den ägyptischen an. Dass die Aegypter ferner den Urgeist zugleich als das Urgute betrachten, beweist der Name Hornophre, Agathodaemon, „der gute Gott", den Kneph in seiner späteren Form, nach Entstehung der Welt, als die Weltkugel ringsumschliessende Gottheit erhält.

Das zweite Wesen der Urgottheit ist die Neith, die Athena der Griechen [87]: die Urmaterie, als ein mit Erdtheilchen vermischtes, schlammiges Wasser gedacht [88]. Diese Urmaterie war aber den Aegyptern nicht wie uns die Materie, eine todte unbelebte Masse, sondern beseelt, und, da aus ihr alles Vorhandene ausgegangen ist, mit einer selbstständigen erzeugenden Kraft begabt; gleich den übrigen göttlichen Urwesen unendlich, und den Sinnen nicht wahrnehmbar. Dieser Begriff der Urmaterie erhellt aus den verschiedenen Attributen, welche der Neith in Inschriften und auf Hieroglyphenbildern beigelegt werden. Als das Urwasser wird die Neith dargestellt mit dem hieroglyphischen Symbole des Wassers auf den Händen [89]; als Urmaterie, aus der alles Vorhandene hervorgegangen ist, heisst es von ihr in der bekannten Inschrift zu Sais: Ich bin Alles, was da war, ist, und sein wird [90]; aus dem nämlichen Grunde heisst sie „die grosse Mutter", und, weil die einzelnen Theile des aus ihr hervorgegangenen Weltalls selber wieder als Gottheiten betrachtet werden: „die Mutter der Götter" [91]. Der ihr zugeschriebenen eigenen

Schöpferkraft wegen wird sie auf Hieroglyphenbildern mit dem Phallus dargestellt, dem Symbole der Zeugungskraft; und in der zu einem solchen Bilde gehörigen Hieroglypheninschrift heisst sie zugleich: die unbegränzte, schrankenlose [92]. Auf anderen Inschriften endlich heisst sie Tamun, die Verborgene, Unsichtbare, mit Sinnen nicht wahrnehmbare [93], und Esi, die Alte, Vorweltliche [94].

Gleich hier bei diesem Begriffe von der Urmaterie zeigt sich wieder recht auffallend, was wir schon mehrmals im Laufe dieser Untersuchungen bemerkt haben, dass nämlich die ältesten Götterbegriffe keine Personen-, sondern Sachbegriffe waren, dass man sich daher durchaus der hellenischen Vorstellungen von menschenähnlichen Göttern bei diesen älteren Götterbegriffen entschlagen muss. Dies ist eine Bemerkung, die von allen höheren kosmischen Gottheiten der Aegypter gilt, und es ist daher gut, sich dieselbe gleich beim Eintritte in die ägyptische Glaubenslehre wohl einzuprägen.

Das dritte Wesen der Urgottheit ist die uranfängliche Zeit, Sevech, Sevek, der Chronos der Griechen [95]; sie war den Aegyptern eine männliche Gottheit. Dass aber den Aegyptern die Zeit wirklich als eines der unentstandenen Urwesen galt, als ein Glied der Urgottheit, gleich dem Urgeiste Kneph, und dem unendlichen Raume, der Pascht, erhellt daraus, dass ihnen die Sonne, wie wir sehen werden, als eine Verkörperung der Urzeit galt, die Urzeit also vor der Sonne vorhanden gedacht wurde. Da nun die Sonne eine von den acht grossen, unmittelbar aus der Urgottheit hervorgegangenen Gottheiten war, so muss die Urzeit, als deren Emanation sie galt, nothwendig als ein Glied der Urgottheit angesehen worden sein. Dies wird nun auch durch die aus ägyptischen Quellen abgeleitete Lehre des Pherekydes und der Pythagoräer bestätigt, die beide die Urzeit, den Chronos, als eines der vier Urwesen angeben. Die Urzeit, Sevech, scheint von den Aegyptern als eine wesentlich übelthätige Gottheit aufgefasst worden zu sein, insofern die Zeit nicht blos Alles hervorbringt, sondern auch Alles zerstört. Als Urgrund aller Zerstörung wäre mithin der Zeitstrom Urheber alles Uebels und alles Bösen, und die Aegypter hätten dadurch den Urgrund von allem Uebel in der Welt auf die nothwendige Natur der Urgottheit selbst zurückgeführt.

Das vierte Wesen der Urgottheit war die unendliche Ausdehnung, der dunkle Raum. Dieser Begriff liegt vollkommen klar in ihren Namen: Te neb ouou, die Herrin der Ausdehnung, — Pascht, die Ausgebreitete, — Menhai, die Schrankenlose [96]. Von den Griechen wird sie Chaos genannt; denn Chaos bedeutet dem Wortsinne und dem älteren richtigen Sprachgebrauche nach nur den unendlichen leeren Raum, die unendliche Kluft; und der Begriff einer ungeordneten wirren Masse, den wir mit dem Worte zu verbinden pflegen, ist erst später durch eine fehlerhafte Begriffsverwechslung auf dasselbe übergetragen worden. Die Aegypter verbanden mit der Vorstellung einer unendlichen Ausdehnung auch zugleich den einer unendlichen Finsterniss; sie dachten sich den unendlichen Raum dunkel, da ihnen das Licht erst mit dem Sonnenkörper entstanden, und durch seine Strahlen nur innerhalb der Weltkugel ausgebreitet war. Die Pascht als Gottheit des dunklen Raumes vor und ausserhalb der Welt hiess ihnen daher auch die Finsterniss: Kake, Chebe [97]. Sie wurde mit Sevek, dem Zeitstrome, verbunden gedacht, wie bei der innern Verwandtschaft der Begriffe von Zeit und Raum natürlich war. Aber trotz ihrer Verbindung mit Sevek, dem Urheber alles Bösen in der Welt, wurde sie doch als eine durchaus gute Gottheit gedacht, da wir sie weiter unten als die höchste der drei Erinnyen, der Bewacherinnen der Weltordnung und der Rächerinnen jedes Frevels, wiederfinden werden [98], weshalb sie bei den Griechen die Namen Anangke (Fatum) und Adrastea (die Unentrinnbare) erhielt. Da ferner der Raum alle Geburten der Neith, der Urmaterie, in sich aufnimmt, in seinem unendlichen Schooss empfängt, gleichsam die Hebamme aller entstehenden Dinge ist, so führte die Pascht bei den Aegyptern auch den Titel „Geburtshelferin", Ilithyia, und wurde als solche namentlich zu Syene hoch verehrt [99].

Diese vier Urwesen dachte sich die ägyptische Spekulation in der Urgottheit so verbunden, dass sie zusammen eine einzige ungesonderte Masse ausmachten, das ungetheilte Ur-Eine. Da diese Urgottheit aus Wesen entgegengesetzten Geschlechts bestand, so war sie bei den Aegyptern mann-weiblich zugleich [100].

Durch die Verbindung von Geist und Materie, Zeit und Raum zu Einem Ganzen hatte die ägyptische Spekulation in

Einem höchsten Götterbegriffe, der Urgottheit, — da die Zeit nicht blos als ein erzeugendes und schaffendes, sondern auch als ein zerstörendes Princip angesehen wurde, — die Urgründe zu allem Vorhandenen vereinigt: die Urgründe zum Geistigen wie zum Materiellen, zur Entstehung wie zur Zerstörung, zum Wohl wie zum Uebel, zum Guten wie zum Bösen [101]. Die ägyptische Spekulation suchte also auf diese Weise zugleich mit der Frage nach dem Ursprunge der Welt, auch die nach dem Urgrunde des in der Welt befindlichen Uebels zu lösen, indem sie beide in die Urgottheit selber zurückverlegte.

Aus und in dieser von Ewigkeit her vorhandenen, unentstandenen, alle Bestandtheile zur künftigen Welt in sich enthaltenden Urgottheit ging nun die Welt durch eine innere Entwicklung hervor, ein Theil der in der Urgottheit vorhandenen Materie sonderte sich zu einem selbstständigen Ganzen. Aus und in dem schon Vorhandenen bildete sich also das neu Entstehende; der Begriff einer Schöpfung aus dem Nichts war den Aegyptern wie den Alten überhaupt unbekannt. Im Innern der noch ungestalteten ungeformten Urgottheit entwickelte und gestaltete sich das Weltall, und blieb auch nach seiner vollkommenen Ausbildung noch in dem Schoosse der Urgottheit, welche es von allen Seiten umfängt und umgiebt.

Das Hervorgehen der Welt aus der Urgottheit ist also nicht die Entstehung eines Neuen, vorher nicht Dagewesenen, in und aus dem Nichts, sondern nur die Entwicklung des Gestalteten aus dem vorher nur im Keime Vorhandenen, Ungestalteten.

Das Verhältniss der Welt zur Urgottheit ist ferner auch nicht das Verhältniss des Gemachten, des Werkes zu seinem Schöpfer und Bildner, es ist nicht der Gegensatz der todten, einsichts- und willenlosen Masse zu ihrem beseelten, mit Bewusstsein und Plan handelnden Werkmeister, es findet nicht jene völlige Wesensverschiedenheit zwischen Welt und Gottheit, jener Gegensatz zwischen Stoff und Geist statt, wie die Neueren die Begriffe von Welt und Gott einander gegenüberzustellen gewohnt sind, sondern nach der ägyptischen Ansichtsweise sind Stoff und Geist, Welt und Gottheit Eines Wesens, die Welt selbst ist in allen ihren Theilen belebt,

beseelt, ein Götterwesen, ihre einzelnen gesondert gestalteten Theile sind einzelne gesondert gestaltete selbstständige Gottheiten. Urgottheit und Welt sind ein und dasselbe Wesen; jene nur dessen unentwickelte, ungeformte, gestaltlose Daseinsweise; diese dessen in Einzeldinge hervorgetretene, entfaltete, ausgebildete Gestaltung. Aus einer früheren gestaltlosen, ungeformten Gottheit entwickelt sich die jetzige gestaltete, mit Form begabte Gottheit; denn die Welt in ihrer jetzigen Gestalt ist ebensowohl ein grosses, zusammengesetztes Ganze von göttlichen Wesen, wie es die Urgottheit vorher selber war. Nur darin besteht der Unterschied zwischen der Urgottheit und dem Weltall, dass jene ein Ganzes gestaltloser und darum unerkennbarer, im Dunkel verborgener, unentstandener Gottheiten ist; dieses aber ein Ganzes gestalteter, erkennbar und wahrnehmbar gewordener, geoffenbarter Gottheiten.

Diese in der Urgottheit neu entstehende Welt bildete sich in Kugelgestalt nach der schon früher auseinandergesetzten, im ganzen Alterthum herrschenden Weltansicht, wornach das Weltall ein abgeschlossenes, begränztes, kugelförmiges Ganze ist. Oder, wie die hieroglyphische Bilderschrift den Gedanken versinnlichend darstellt, aus dem Munde der Urgottheit, des Amun, ging das Weltei hervor [102].

Da sich die Welt im Schoosse der Urgottheit entwickelte, so blieb die Urgottheit ausserhalb des Weltalls, dasselbe umfassend und in sich schliessend, übrig [103].

Kneph wird daher auf Hieroglyphenbildern als eine die Weltkugel rings umfassende Schlange dargestellt [104]. Der göttliche Urgeist Kneph ist es daher auch, welcher die äusserste Wölbung der Weltkugel, das Himmelsgewölbe, den Fixsternhimmel in Bewegung setzt. In diesem neuen Verhältniss zur Weltkugel, als das Himmelsgewölbe umschliessende und in Bewegung setzende Gottheit, erhält Kneph die Namen: Führer, Beweger des Himmels (Emphe-Emeph) und Weltherrscher, König der Welt (Hikto) [105]. Dieser die Weltkugel umfassende göttliche Urgeist, der Himmelslenker und Weltbeherrscher ist aber in seinem ganzen Wesen gut, er heisst deshalb der gute Geist; der Agathodaemon der Griechen [106]. Es ist demnach ein wesentlicher Satz, der an der Spitze der ägyptischen Glaubenslehre steht, dass die im Schoosse der Urgottheit entstandene Welt unter der unmittelbaren Leitung

eines geistigen Wesens steht, das zugleich die höchste Intelligenz und die höchste Güte in sich vereinigt [107].

Die in dem Schoosse der Urgottheit entstandene Weltkugel entwickelte sich nun unter dem Einflusse der in sie übergegangenen Theile der Urgottheit nach und nach zu ihrer jetzigen Gestalt, und ihre verschiedenen Theile sammt den grossen sie belebenden Kräften wurden selbstständige innenweltliche Gottheiten. So entstanden die acht grossen innenweltlichen, zwar unsterblichen, aber doch entstandenen Götter, die acht Götter ersten Ranges, welche von den Aegyptern an die Spitze ihrer sämmtlichen entstandenen Gottheiten und vor die zwölf Götter zweiten Ranges gesetzt werden [108].

Diese allmählige Ausbildung des Weltalls und die Entstehung der acht grossen innenweltlichen Gottheiten ging nach der Vorstellung der Aegypter langsam und in grossen Zeiträumen vor sich. Man sieht dies aus den auf uns gekommenen Auszügen ägyptischer Chroniken, welche die Dauer der verschiedenen Dynastieen von Aegypten angeben [109]. Da diese Chroniken nach Sitte aller alten Völker die Anfänge ihrer Geschichte unmittelbar an die Weltentstehung anknüpfen, so beginnen sie mit den bei der Weltbildung entstandenen Gottheiten als den ersten Herrschern über Aegypten, d. h. über die Welt, denn jedes der alten Völker hält sein Land für den Mittelpunkt der Welt. Nun werden aber der Herrschaft eines jeden der Hauptgötter, die nach Entstehung des Erdkörpers, d. h. nach der Sonderung der noch ungeformten Weltmasse in Thätigkeit treten, ungeheure Zeiträume von Tausenden von Jahren zugeschrieben. Dies sind also die grossen Zeitperioden, welche die Welt bei ihrer allmähligen Entwieklung durch die Entstehung und die darauf eintretende Wirksamkeit der grossen Gottheiten durchging, ehe sie ihre heutige ausgebildete Gestalt erhielt [110].

Als das innerlich noch ungeformte Weltall sich von der Urgottheit zu einem selbstständigen Ganzen gesondert hatte, ging zuerst der Urgeist in dasselbe über, verband sich mit der aus der Urgottheit gesonderten Materie, um aus ihr die beseelten, mit Intelligenz begabten kosmischen Wesen (die himmlischen Körper, Kräfte und Räume), die innenweltlichen Gottheiten, zu erzeugen, und bewirkte so die Ausbildung der



Welt. Dieser Ausfluss des Urgeistes aus sich selbst und dem ausserweltlichen Raum in die Innenwelt, der in die Welt übergegangene schöpferische und weltbildende Urgeist, ist die erste grosse innenweltliche Gottheit, der erste der acht grossen Götter.

Dieser innenweltliche Schöpfergeist kommt in der ägyptischen Glaubenslehre unter mehrfachen Titeln vor, die seine verschiedenen Beziehungen zur Urgottheit und zur Welt bezeichnen. Als Ausfluss aus dem vorweltlichen Urgeiste heisst er der in die Welt Uebergegangene, Ausgeflossene (Emanirte), Pan, Phan, woher sein griechischer Name Pan und der Göttername Phanes bei den Orphikern [111]. In Bezug zu dem vorweltlichen Urgeiste, dem ersten Kneph, aus welchem er in die Welt übergegangen ist, heisst er der zweite Kneph (denn „Kneph" selbst heisst „Geist", wie oben bemerkt worden ist) [112]. Als der geistige Quell aller in der Welt stattfindenden Entstehung und Erzeugung heisst er Har-Seph, wörtlich: der erzeugende Gott, der Ar-saphes, Erikepaios der Griechen [113], den sie auch den himmlischen Eros [114], d. h. den geistigen Zeugungsgott, nennen. (Auf ihn bezieht es sich also, wenn Pherekydes sagt, Zeus, der Amun-Kneph, habe sich, um die Welt zu schaffen, in den Eros verwandelt.) In eben diesem Sinne heisst er auch Monthu, Menth, der Schöpfer; der Mendes der Griechen [115]. In Bezug auf seine Verbindung mit der in die Welt übergegangenen Urmaterie, der Neith, aus welcher er die Welt hervorbringt und bildet, erhält der schöpferische Geist ferner den Titel Pe-kie-teph-mau, der Gemahl seiner Mutter, oder auch blos Pe-kie, der Gemahl, der Pachis der Griechen; ebenso wie die Neith, die in die Welt übergegangene Materie, als mit Harseph vermählt, den Titel Ehe, Gemahlin [116], führt. Zum Verständnisse des auffallenden Titels: Gemahl seiner Mutter, muss man sich erinnern, dass die Neith als eines der vier Glieder der vorweltlichen Urgottheit und als Gemahlin des Urgeistes Kneph, zu dem innenweltlichen Schöpfergeist, welcher erst aus dem Urgeist hervorgegangen ist, in dem Verhältniss von Mutter zu Sohn steht; indem sich der Schöpfergeist nun bei der Weltbildung mit der Urmaterie verbindet, vermählt er sich, nach dem Ausdruck der Aegypter, mit seiner Mutter.

Da nun aus dieser Verbindung des weltbildenden Geistes mit der Materie die materiellen Theile der Welt, die grossen Himmelskörper, hervorgehen, welche ebenfalls als Gottheiten betrachtet werden, so heisst Harseph ferner: Vater der Götter, wie Neith: die Mutter der Götter; und in Bezug auf den Sonnenball, den höchsten der Himmelskörper, insbesondere Vater der Sonne [117], sowie die Neith die Mutter der Sonne heisst.

Ebenso, wie die materiellen Theile der Welt aus einer Vermählung des schöpferischen Geistes mit der Urmaterie, der Neith, hergeleitet wurden, so liess man auch die grossen innenweltlichen Räume, den erleuchteten und den dunklen Weltraum, aus einer Verbindung des Schöpfergeistes mit der Pascht, der unendlichen Ausdehnung, entstehen. In dieser Beziehung erhielt Harseph den Titel Hik, Hake, der Herr; sowie Pascht den Titel Hekte, die Herrin [118].

Die Aegypter legten demnach die Weltbildung einem mit Intelligenz begabten geistigen Wesen bei, dem in die Welt übergegangenen Ausflusse des Amun-Kneph, des göttlichen Urgeistes, dem Amun-Harseph-Menth.

Wenn also Jamblich den Aegyptern die Lehre von einem weltbildenden Geiste zuschreibt, der mit Einsicht und Weisheit die Entstehung der Dinge geleitet habe [119], oder wenn Diodor berichtet, dass die Aegypter den Geist für den höchsten Gott erklärt und ihn als den Urquell alles Beseelten in den belebten Wesen und gleichsam als einen Allvater angesehen hätten [120], oder wenn Horapollo von einem durch die ganze Welt hindurchgehenden Geiste spricht [121], so stimmen sie mit der ägyptischen Lehre in der That überein. Und Jamblich hat vollkommen Recht, wenn er sagt, dass die Aegypter sowohl vor dem Himmel (d. h. vor der Entstehung der Welt) als auch in dem Himmel (d. h. innerhalb des Weltalls) eine belebende Kraft anerkennen (nämlich ebensowohl einen vorweltlichen Urgeist, den Amun-Kneph, als auch einen innenweltlichen Schöpfergeist, den Kneph-Menth), und dass sie auch einen reinen Geist über die Welt setzen (nämlich den nach der Entstehung des Weltalls ausserhalb desselben verbleibenden ausserweltlichen Urgeist Kneph-Emeph) [122].

Die Einwirkung des in die Welt übergegangenen schöpferischen Geistes zeigte sich nun zunächst in der Hervorbringung

der Urwärme, durch welche der Stoff zur physischen Erzeugung und Bildung erst befähigt und belebt wird. In der noch formlosen Welt, in dem Weltei nach der hieroglyphischen Ausdrucksweise, brachte Harseph-Menth das Urfeuer, den Gott Phtah, hervor [123]. Denn wie Diodor erklärt [124], so betrachteten die Aegypter das Feuer, das sie Phtah nannten (Hephaestos übersetzt Diodor), als eine der grossen Gottheiten, die bei allen Dingen zur Entstehung und völligen Entwicklung mit beitrage. Dieser Urwärme, dem Urfeuer, wurde nun die Entstehung der Einzeldinge zugeschrieben: Phtah ist der materielle Weltbildner, der Name Phtah selbst bedeutet Bildner, Former. Wie Amun-Menth der geistige Urheber der Schöpfung und Erzeugung ist, der nach Jamblich die nicht sichtbaren Kräfte der verborgenen Ursachen mit Weisheit und Untrüglichkeit ans Licht hervorbringt, so ist Phtah der materielle Urheber der Entstehung und Entwicklung, der nach den Worten des Jamblich die Erzeugung der Einzeldinge kunstgerecht und untrüglich vollführt [125]. Phtah wird daher gleich dem Amun-Menth ebenfalls Erzeuger, Seph, genannt [126], oder Thore, der Wirkende, Schaffende, der Bildner [127].

Die Aegypter nahmen also zwei der Entstehung und Erzeugung vorstehende schöpferische Gottheiten an, oder, wie Plutarch sagt, zwei Eroten: den Harseph-Menth und den Phtah-Thore, einen geistigen und einen materiellen Schöpfergott: oder, wie sich Plutarch ausdrückt, einen himmlischen und einen irdischen Eros [128].

Die Urwärme, Phtah, ist also die erste durch die Einwirkung des Schöpfergeistes in dem innerlich noch unentwickelten Weltall hervorgebrachte Gottheit; oder, wie die Hieroglyphenschrift den Gedanken bildlich ausdrückt: aus dem Weltei ging zuerst Phtah hervor [129].

Als nun Phtah durch den Amun-Menth erzeugt war, als der in die Welt eingeströmte Urgeist, der schöpferische und weltbildende Geist, die Urwärme hervorgebracht hatte, welche die Weltmasse belebte und zur weiteren Gestaltung und Erzeugung der Einzeldinge befähigte, so konnte die Ausbildung des Weltalls beginnen. Unter dem Einflusse dieser beiden Schöpfungsgottheiten, des Weltgeistes und des Urfeuers, erfolgte jetzt die Entstehung der einzelnen selbstständigen be-

seelten Theile des Weltalls, die Entstehung der grossen innerweltlichen Gottheiten.

Die noch formlos unter einander gemischte Urmaterie schied sich in zwei grosse Hälften. Aus den äussersten und feinsten Theilen der Materie bildete sich die Himmelsveste, die Göttin Pe [130], die als ein unermessliches festes Kugelgewölbe die ganze Weltmasse in sich einschloss. Aus den dichtesten und gröbsten Theilen bildete sich um den Mittelpunkt der Weltmasse, als deren innerster Kern, die Erde, die Göttin Anuke [131], welche die Mitte der Welt, unbeweglich ruhend, einnahm.

So entstanden die beiden ersten körperlichen Gottheiten, die Himmelswölbung, die Göttin Pe, und die Erde, die Göttin Anuke, beide, und insbesondere die Göttin Anuke, als unmittelbare Ausflüsse aus der Urmaterie, Neith, angesehen [132].

Die auf diese Weise von dem Himmelsgewölbe eingeschlossene Weltmasse wurde nun von aussen, rings um das Himmelsgewölbe, von der vierfachen Urgottheit, dem Urgeist und der Urmaterie, dem Zeitstrome und der unendlichen Ausdehnung, eingeschlossen. Da nun die Urmaterie, die Neith als ein mit feinen Erdtheilchen vermischtes Wasser gedacht wurde, aus dessen gröberen Theilen die Weltmasse sich gebildet hatte, so war es der reinere Theil des Urgewässers, der das Himmelsgewölbe rings umher von aussen umschloss. Das sind jene Gewässer des Himmels (nun-en-tpe), welche die Aegypter sowohl, wie andere ältere Völker, z. B. die Hebräer, über der Veste des Himmels annahmen [133].

Die Erdmasse aber war noch formlos und wüst und erhielt ihre Gestaltung erst später.

Dies ist die erste Schöpfungsperiode, in welcher noch keine Sonne war, sondern Phtah, das Urfeuer, allein in dem Weltraum ununterbrochen leuchtete Deshalb kann auch, sagen die Aegypter, von dieser Weltperiode keine Dauer angegeben werden, weil noch kein Unterschied von Tag und Nacht war [134].

Aus der zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erdmasse befindlichen Urmaterie erzeugte nun der weltbildende Geist Amun-Menth-Harseph die grossen Himmelskörper, oder wie sich die Aegypter ausdrücken: Menth erzeugte sie mit seiner Mutter, der Neith. Und zwar zuerst den Sonnenball,

den Gott Re[135], den grössten der Himmelskörper, den ersten und höchsten Lichtgott; nach diesem den Mondgott Joh, den zweiten der grossen Himmelskörper und zweiten Lichtgott, den Regler des Monates, Chonsu[136]. Da Pe und Anuke, das Himmelsgewölbe und die Erdmasse, nur Emanationen der Neith, der Urmaterie, waren, also keine eigentlich erzeugten, geschaffenen Gottheiten, so ist der Sonnenball Re die erste der durch die Vermählung des Harseph mit der Neith erzeugten körperlichen innerweltlichen Gottheiten, und führt daher als gewöhnlichen Titel den Beinamen: der Erstgeborne, Scha-mise.

Nachdem sich so die Materie innerhalb des Himmelsgewölbes in diese beiden Himmelskörper zusammengezogen hatte, bildeten sich die grossen innerweltlichen leeren Räume der Weltkugel. Oder, wie die Aegypter sich die Sache vorstellten, die ausserweltliche Gottheit des unendlichen Raumes, die Pascht, verband sich mit dem innerweltlichen Schöpfergeiste Menth-Harseph, und erzeugte mit ihm die beiden Gottheiten Sate und Hathor, den erleuchteten und den dunkeln Weltraum. Denn da nach den Vorstellungen der Alten der Weltraum innerhalb des Himmelsgewölbes in zwei Hälften zerfällt, den Raum über und den unter der Erde, von denen immer der eine, in welchem sich die Sonne befindet, hell und erleuchtet ist, während der entgegengesetzte von der Finsterniss eingenommen wird, so bildeten die Aegypter daraus zwei neue Gottheiten, die Gottheit der Oberwelt, den von der Sonne erhellten Weltraum, die Sate[137], d. h. wörtlich: die Leuchtende, Glänzende, Helle; und die Gottheit der Unterwelt, die in Finsterniss gehüllte Welthälfte, die Hathor[138], d. h. wörtlich: die Wohnung des Sonnengottes, Horus; denn die Unterwelt wurde als die Wohnung des Sonnengottes betrachtet, aus welcher er Morgens hervorgeht und in die er Abends wieder zurückkehrt. Mit Sate war also der Begriff des Lichtes und des Tages, mit Hathor der der Finsterniss und der Nacht verbunden[139]; die Sate wurde daher zugleich als Gottheit des Ostens betrachtet, von wo der Tag aufgeht, die Hathor als Gottheit des Westens, von wo die Nacht über die Erde kommt[140]. Beide Gottheiten, sowohl die des Tages und lichten Weltraumes, die Sate, als auch die der Nacht und des finsteren Weltraumes, die Hathor, wurden als

Emanationen des allgemeinen unendlichen ausserweltlichen Raumes, der **Pascht**, angesehen. Von der **Sate** wenigstens ist dies gewiss, denn sowie von dem Ammon als Sonne (Amun-Re), dem Menth als Sonne (Menth-Re), der Zeitgottheit als Sonne (Sevek-Re) und der Urmaterie als Erde (Neith-Anukis) die Rede ist, so wird auch von dem Urraum, der Pascht, als erleuchtetem Weltraum, als **Sate** geredet (**Pascht-Sate**, die Pascht als Sate) [141].

Unter diesen innerhalb des Weltraumes entstandenen körperlichen und räumlichen Gottheiten nimmt der Sonnenball **Re** die höchste und bedeutendste Stellung ein. Da alles Leben und alle Beseelung von ihm auf die Erde strömt, durch seine regelmässige Bewegung in dem Weltraum die Tages- und Jahreszeiten entstehen, und von seiner Wärme alle physische Entstehung und Erzeugung abhängt, so galt der Sonnenball den Aegyptern als die sichtbare Verkörperung aller der höheren Gottheiten, in deren Bereich ein einzelner der Wirkungskreise gehörte, welche sie in dem Sonnengotte vereinigt sahen. Helios, Sohn der Leto, Reto, Wächterin der Welt, der Pascht, des dunkeln unendlichen Raumes, des Hüters der Weltordnung, der Schicksalsgottheit, sowie der Orphica.

In seiner Eigenschaft als Quell alles Lebens und aller Beseelung in der Welt betrachteten sie den Sonnenball als den innenweltlichen Vertreter der geistigen Urgottheit, des Amun-Kneph. Amun-Kneph galt ihnen als in der Sonne verkörpert; es war Amun als Sonne, Amun-Re. In seiner Eigenschaft als Erzeuger und Regler der Zeit galt ihnen der Sonnenball als eine Verkörperung der unendlichen Zeit, der Urgottheit Sevek, und sie sahen dann in dem Sonnengott den Sevek als Sonne, Sevek-Re. Insofern endlich alle in der physischen Welt stattfindende Entstehung und Erzeugung von der Sonnenwärme hervorgebracht wird, galt ihnen der Sonnenball als die Verkörperung des innenweltlichen Bildner- und Zeugungsgeistes, des Amun-Menth-Harseph, des geistigen Eros, und sie erblickten dann in dem Sonnenball den Amun-Menth als Sonne: Menth-Re (Monthu-Re, Mandulis), Seph-Re [142]. Diese letzte Verkörperung ist es, die am häufigsten unter dem Namen **Amun-Re** vorkommt, da ja der weltschöpferische Geist nur der in die Welt zum Theil übergegangene Urgott Amun ist [143]. Durch diese Verkörperung der

höheren Gottheiten in der Sonne tritt der Sonnengott Re in die engste Verbindung mit den höchsten Gottheiten. An den vorweltlichen Ammon, den ersten Kneph (Urgeist) und an den innenweltlichen Schöpfergeist Menth, den zweiten Kneph, sich anschliessend, heisst er der dritte Kneph, und ebenso an die beiden Zeugungsgottheiten, Menth, den geistigen Eros, und Phtah, den physischen Eros, sich anschliessend, der dritte Eros [144].

Als Verkörperung der geistigen Urgottheiten, als der höchste sichtbar gewordene Gott, heisst der Sonnengott geradezu Horus, der sichtbar gewordene, gleichsam offenbarte Gott, gewöhnlich mit dem Zusatze „des Nordens", Hor-hat, Horus des Nordens [145], d. h. des nördlichen Aegyptens, um ihn als Schutzgott von Nordägypten zu bezeichnen; denn Heliopolis, worin der Sonnengott als Hauptgottheit verehrt wurde, lag ja im Nildelta. Unter diesen Namen Hor-hat erscheint er besonders als der Spender des Lichts, als Lichtgott, Taate, Thot, der dreimal grosse [146], und zwar nicht blos in dem physischen Sinne, sondern auch in einem höheren geistigen. Denn in seiner Eigenschaft als Verkörperung des Urgeistes Amun ist er auch zugleich der Urheber aller Einsicht und alles Wissens.

Da endlich seine Strahlen den ganzen Weltraum durchdringen, wird er als Aufseher und Wächter des Weltraumes und der Erde gedacht [147]. Und zwar erstreckt sich seine Aufsicht nicht blos auf die Oberwelt, sondern auch auf die Unterwelt, da er in seiner täglichen Bewegung um die Erde nicht blos den oberweltlichen Himmelsraum durchläuft, sondern auch während der Nacht seinen Lauf durch den unterirdischen Himmelsraum um die Erde fortsetzt, bis er im Osten auf der Oberwelt wieder erscheint. Der Sonnengott ist also ebensowohl eine Gottheit der Oberwelt als der Unterwelt, und in der letzteren Eigenschaft heisst er Atmu (Re-Atmu) und Wächter der Nacht, d. h. der Unterwelt [148].

So durchläuft der Sonnengott den gesammten Himmelsraum, als Aufseher der Welt Alles regelnd und überwachend. Aber auch er selber wird wieder überwacht, und die Regelmässigkeit seines Laufes durch den Himmelsraum beaufsichtigt von den Gottheiten, deren Gebiet er durchläuft, von den Göttinnen der Welträume; und zwar von der Gottheit des un-

endlichen Weltraumes, der Pascht, im Allgemeinen, und von den Gottheiten der oberirdischen und unterirdischen Himmelsräume, der Sate und der Hathor, ins Besondere. Diese drei Gottheiten heissen daher Wächterinnen der Sonne [149] und die Hathor z. B. wird abgebildet, wie sie die aufgehende Sonne aus ihren Armen entlässt, oder die untergehende in ihren Armen aufnimmt, d. h. den Auf- und Untergang der Sonne überwacht. Die Hathor wurde daher von den Aegyptern als Gattin des Sonnengottes angesehen und Ehu, der Tag, als der aus dieser Verbindung hervorgegangene Sohn [150].

Den zweiten Rang unter den im Weltraum verkörperten Gottheiten nach dem Sonnengotte nimmt der Mondgott Joh, Chonsu, der Regler des Monats ein. Als der zweite grosse lichtverbreitende Himmelskörper ist Joh den Aegyptern der zweite Lichtgott Taate; Thot der zweimal grosse, Thot dismegas genannt [151], um seine Unterordnung in Bezug auf die Sonne, den dreimal grossen Lichtgott, anzuzeigen. Der Mond als Lichtgott, Joh-Taate, Joh der Leuchtende, ist eine in der Ober- und Unterwelt gleich bedeutende Gottheit. Als der zweite grosse Himmelskörper theilt Joh mit dem Sonnengott in der Oberwelt das Amt eines Vorstehers der physischen Entstehung und des Wachsthumes. Wie der Sonne die das Weltall belebende Wärme, so wird dem Mond die zu aller physischen Entstehung und Erzeugung nöthige Feuchtigkeit zugeschrieben, der nächtliche Thau; er heisst der Schöpfer der himmlischen Gewässer [152]. Ebenso nimmt der Mond als Lichtgott im geistigen Sinne nach dem Sonnengott die nächste, wenn auch demselben untergeordnete Stellung ein. Joh-Taate ist für die Menschen der unmittelbare Quell aller Weisheit und Wissenschaft [153], indem die von dem höchsten Lichtgott, dem Thot Trismegistos, der Sonne, herrührende Erkenntniss durch seine Vermittelung dem Menschengeschlechte überliefert wurde, sowie er auch im physischen Sinne nur ein von der Sonne erhaltenes Licht wiederstrahlt. Welch eine wichtige Stelle endlich Joh-Taate als erster der Todtenrichter Hapi [154] in der Unterwelt einnimmt, wie schon seine Eigenschaft als nächtlich leuchtender Himmelskörper erwarten lässt, wird die Darstellung des Todtenreiches lehren.

Die Entstehung der Sonne und des Mondes, des Re und

des Joh, des oberirdischen und des unterirdischen Weltraumes, der Sate und der Hathor, macht die zweite Schöpfungsperiode aus. Von dieser zweiten Schöpfungsperiode geben die Aegypter eine bestimmte Dauer an [155]. Denn da die Urzeit sich in der Sonne als Sevek-Re verkörpert hatte, und in die Innenwelt eingetreten war, d. h. da die Sonne durch ihre Bewegung um die Erde den Unterschied zwischen Tag und Nacht hervorbrachte, so war dadurch in dem Weltraum ein Zeitmaass entstanden, nach welchem man die Dauer der Dinge angeben konnte.

Nun waren also alle grossen Gottheiten der Innenwelt vorhanden — Menth und Phtah, Pe und Anuke in der ersten, Re und Joh, Hathor und Sate in der zweiten Periode entstanden — zusammen acht an der Zahl, je zwei Emanationen aus jeder der vier vorweltlichen Urgottheiten: Menth und Phtah, der geistige und körperliche Weltzeugungsgott aus dem Amun, Pe und Anuke aus der Neith, Re und Joh aus dem Sevek, Hathor und Sate aus der Pascht, dem Urraum. Diese acht Gottheiten sind also kosmische Wesen, Theile des Weltalls [156]. Sie sind zwar mit dem Weltall entstanden, entstandene Gottheiten, aber auch mit der Welt gleichdauernd und unvergänglich, unsterbliche Gottheiten [157], und unterscheiden sich dadurch von den sterblichen irdischen Gottheiten. Die Achte werden ausdrücklich die ersten und ältesten Gottheiten genannt und bilden die erste Götterklasse [158], die acht Kabiren, die mächtigen Götter; denn der Name Kabiren bedeutet die Mächtigen [159].

Durch die Entstehung dieser acht ersten Gottheiten hatten sich demnach die äusseren Theile der Welt von dem Himmelsgewölbe an bis gegen den Mittelpunkt des Alls, bis gegen die Erde hin, vollkommen ausgebildet. Es waren die leuchtenden Himmelskörper und die grossen innenweltlichen Räume entstanden. Nur die Erde war noch unausgebildet und ohne Gestaltung.

Der innenweltliche Schöpfergeist stieg daher jetzt auf die Erde nieder und schmückte die Erdoberfläche mit ihrer jetzigen Gestalt, d. h. er bildete Aegypten, denn für den Aegypter, wie für jedes ältere Volk, war sein Land der Haupttheil der Erde. Oder wie Pherekydes in der bildlichen Bezeichnungsweise der hieroglyphischen Schreibart sich aus-

drückt: Amun (Zeus) habe der Erde ihr jetziges Ehrengewand gegeben, indem er auf einen grossen und schönen Mantel das Land und den Nil (Ogenos, Okeanos) und die Gemächer des Nils (das Küstenland des Nils, Aegypten) eingewirkt, und diesen Mantel über eine geflügelte Eiche, d. h. über den im Weltraum freischwebenden Stamm der Erde ausgebreitet habe [160].

Als die Erde mit ihrer jetzigen Oberfläche geschmückt und somit bewohnbar geworden war, liessen sich die vier Urgottheiten: Kneph, der gute Urgeist, und Neith, die Göttin des Urgewässers; Sevek, der Gott der Zeit, und Pascht, die Hüterin der Weltordnung, auf die Erde nieder und verkörperten sich. Es entstanden die ersten vier grossen irdischen Gottheiten, die Vertreter der vierfachen Urgottheit auf der Erde.

Diese Verkörperung der Urgottheit knüpften die Aegypter an den Hauptstrom ihres Landes, den Nil. Denn der Nil ist in höherem Grade als irgend ein anderer Fluss für das Land, das er durchströmt, die Quelle der physischen Existenz und Wohlfahrt, der Urheber und Ordner der gesammten bürgerlichen Einrichtungen. Er ist es, der Aegypten seine Fruchtbarkeit giebt, denn seine Ueberschwemmungen ersetzen den in Aegypten seltenen oder ganz mangelnden Regen, so dass das ganze Wachsthum von seinen Fluthen abhängt An seinen Wasserstand knüpfen sich die drei Jahreszeiten, welche die Aegypter zählten: die Zeit der Ueberschwemmung, die nach ihr eintretende Saatzeit und die darauf folgende Dürre. Nach seinen Ueberschwemmungen regelt sich endlich die ganze Lebensordnung der Aegypter, die Reihenfolge ihrer Beschäftigungen und Arbeiten, ihre Sitten und Gebräuche, ihre religiösen Feste, ihre gesammten häuslichen und bürgerlichen Einrichtungen. Ackerbau, Fischfang, Jagd, Handel, Schifffahrt, alles dies regelt sich nach den Ueberschwemmungen des Nils. Ist der Nil ausgetreten, so gleicht das ganze Land einem See, aus welchem die einzelnen höher liegenden Orte wie Inseln hervorragen. Unzählige Barken beleben die Fluthen, denn der Verkehr ist nur zu Schiffe möglich, das ganze Volk scheint ein Schiffer- und Fischervolk. In diese von Feldarbeiten freie Zeit fallen die bedeutendsten religiösen Feste. Ist der Nil wieder in sein Bett zurückgetreten, so beginnt dann, so weit der

befruchtende Nilschlamm das Land bedeckt, der Ackerbau. Die Wichtigkeit des Nils für Aegypten ist hieraus klar und sein hohes Ansehen, ja seine göttliche Verehrung bei den Aegyptern begreiflich.

Kein Wunder daher, dass die Aegypter ihre höchsten irdischen Götterbegriffe mit dem Nil in Verbindung setzten, indem sie die beiden höchsten Urgottheiten, den Kneph-Agathodaemon, den guten Urgeist, und die Neith, das himmlische Urgewässer, geradezu im Nil verirdischt fanden, die irdischen Gestaltungen der beiden andern Urgottheiten, des Sevek, des Zeitenstromes, und der Pascht, der Weltordnung, an den Nil wenigstens anknüpften.

Von dem gutthätigen Urgeiste Kneph-Agathodaemon leiteten die Aegypter alle wohlthätigen, sege bringenden Eigenschaften des Nils her. Kneph-Agathodaemon ward zum Flussgotte, Nil-Okeanos, denn Okeanos ist der ägyptische Name des Nils. Der Nil hiess ihnen daher selbst der gute Gott, der Agathodaemon [161]. Von der Gemahlin des Kneph, der Neith, der Urmaterie, der Göttin der himmlischen Urgewässer, leiteten die Aegypter das Wasser ihres heiligen Stromes ab. Die Neith, das Urgewässer über dem Himmelsgewölbe, kam auf die Erde herab und ward Flussgöttin, Okeame. Ja, die fruchtbaren schlammigen Fluthen des Nils, die alles Wachsthum in Aegypten hervorbringen, waren wohl die Veranlassung, dass sich die Aegypter auch jene Urmaterie, aus der sie alles Vorhandene entstanden sein liessen, als ein schlammiges, mit Erdtheilen gemischtes Wasser dachten. Daher der doppelte Name der Flussgöttin: Netpe, Neith des Himmels, d. i. das himmlische Urgewässer, die Rhea der Griechen, — und Okeame, d. i. Nil [162]. Dieselbe Göttin, die Netpe-Okeame, die Nilgöttin, ist es nun auch, die als Ernährerin Aegyptens den Titel: Ernährerin der Welt, Senek-To, erhält, die Nährmutter, Demeter der Griechen, die Göttin des Ackerbaues und des Getreides [163]. Ein anderer Titel der Griechen, Tethys, die Nährmutter, die Amme, Pflegemutter, hat dieselbe Bedeutung und bezeichnet dieselbe Göttin [164]. Als diejenige Göttin endlich, von der alle Entstehung und alles Wachsthum abhängt, heisst die Netpe-Okeame, Mehrerin des Wachsthumes, Asteroth, die Astarte, die Himmelskönigin der Syrer, die Asteria der Griechen [165].

Mit dieser Verkörperung der beiden ersten Urgottheiten in dem Nil entstand nun zugleich die irdische Form des Zeitgottes. Indem nämlich der Nil durch seine regelmässigen Ueberschwemmungen die drei Jahreszeiten Aegyptens hervorbrachte, war die Zeit, die bis dahin nur durch die Bewegung der Himmelskörper in den höheren Himmelsräumen wahrnehmbar gewesen war, nun auch auf der Erde selbst durch den Wechsel der von den Nilüberschwemmungen abhängigen drei Jahreszeiten eingetreten. Die Zeit hatte sich auf Erden verkörpert; die Urzeit war zur irdischen Zeit geworden, Sevek zu Seb, dem Kronos der Griechen[166].

Da nun die Erde völlig ausgebildet und durch den Nil die Belebung und die Befruchtung derselben und der regelmässige Wechsel der Jahreszeiten auf ihr hervorgebracht war, so nahm auch die Pascht, die Hüterin des Sonnenlaufes und der überirdischen Weltordnung, irdische Gestalt an und stieg zur Bewachung des jetzt vollendeten Zustandes der Erde als Hüterin der irdischen Weltordnung auf die Erde nieder. In dieser irdischen Gestalt führt die Pascht den Namen Reto, die Leto der Griechen[167].

Nachdem die vier göttlichen Urwesen irdische Form angenommen hatten, entstanden noch acht andere irdische Gottheiten, als Nachkommen der acht, der grossen kosmischen Gottheiten. Dies sind: Tat-Hermes, der Vorsteher und Stifter der gesammten ägyptischen Priesterwissenschaft[168], und Chaseph-Mnemosyne, die Vorsteherin der Schreibekunst und der Gelehrsamkeit[169]; Imuteph-Asklepios[170] und Nehimeu-Hygieia[171], die Vorsteher der Arzneikunst; Mui-Phoebus[172] und Taphne-Daphne[173], die Gottheiten der Dichtkunst; Pharmuthi-Prometheus[174] von noch unbekannter Bedeutung, und Tme-Themis[175], die Göttin der Gerechtigkeit und Vorsteherin der Rechtspflege; welche alle nach der Entstehung des Menschengeschlechts als die Ordner der ersten bürgerlichen Gesellschaft vorkommen und die Vorsteher der verschiedenen gesellschaftlichen Zustände und Einrichtungen sind.

Diese irdischen Verkörperungen der vier göttlichen Urwesen und der acht innenweltlichen Gottheiten machen das zweite Göttergeschlecht aus, die irdischen Götter, gewöhnlich die Zwölfe genannt[176].

Mit der Verkörperung der vier Urgottheiten trat nun auf der vollkommen ausgebildeten Erde Erzeugung und Geburt ein, und nicht blos die materielle Natur brachte hervor und erzeugte, sondern auch die göttlichen Wesen auf der Erde pflanzten sich fort. Auch die Erde brachte ein Göttergeschlecht hervor, Ungeheuer an Kraft und Grösse, die Riesen, Apophi, die Giganten der Griechen [177].

Reich an Nachkommenschaft waren aber insbesondere die vier grossen irdischen Götter, die Verkörperung der Urgottheit. Sie erzeugten ein neues Göttergeschlecht, das dritte: die sogenannten Kroniden [178]. Okeamos, Netpe und Seb führen daher die Titel: Erzeuger der Götter [179]. Netpe-Rhea insbesondere erhält den Titel: Mutter der Götter, und die von den Griechen so benannte „grosse Göttermutter", die Kybele, ist Niemand Anderes, als die Netpe-Rhea [180].

Von Okeamos stammte ein zahlreiches Geschlecht reiner Geister und Dämonen [181]. Auf die Netpe wird eine Zahl von Göttern zurückgeführt, welche nach der Entstehung des Menschengeschlechtes als die erste Herrscherfamilie Aegyptens betrachtet wird [182]. Diese Götter sind: Osiris-Dionysos [183], Arueris-Herakles [184], Bore-Seth-Typhon [185], Isis-Persephone [186], Nephthys-Hestia [187] und endlich Schai, der Plutos-Triptolemos der Griechen, mit seiner Gemahlin Rannu, der griechischen Despoina [188]. Sie alle sind Kinder der Netpe, aber von verschiedenen Vätern. Osiris-Dionysos und Arueris-Herakles hatten Re, den Sonnengott, zum Vater; die Isis den Taat, und nur zweie: Seth-Typhon und Nephthys-Hestia, den Seb-Kronos [189a].

So füllte sich die Erde mit zahllosen Gottheiten und Geistern an. Denn in dem ganzen Zeitraum, worin die vier irdisch gewordenen Urgottheiten auf der Erde herrschten, bewohnten nur Götter und Dämonen die Erde und es gab noch keine Menschen [189b].

Die unmittelbare Herrschaft des Okeamos-Agathodaemon, des guten Geistes, über Aegypten ist nun jenes goldene Zeitalter, in welchem die Erde nur von seligen Geistern bewohnt war, und wo es noch kein Uebel und nichts Böses auf der Erde gab. Auch von dieser Herrschaft des Agathodaemon

gaben die Aegypter, wie von den vorhergehenden Weltperioden, eine bestimmte Dauer an [190].

Dieser anfänglich glückliche Zustand der Welt fand sein Ende durch die Einwirkung des Seb-Kronos, der irdischen Gestaltung des unendlichen Zeitgottes Sevek. In dem Maasse, wie die Dauer der Welt zunahm, trat auch die bösartige Seite in dem Wesen des Zeitgottes mehr hervor; denn die Zeit ist doppelter Natur, zugleich gut- und übelthätig, sie erzeugt, aber sie zerstört auch. Bei dem Beginne der Welt war die Kraft der Zeit noch schwach; es konnte nur die eine Seite der Zeit, ihre gutthätige Natur, zum Vorschein kommen: sie fand noch Nichts zu zerstören, sie konnte nur erzeugen. Als aber die Welt zu altern anfing, trat auch die übelthätige Natur der Zeit hervor. Die Zeit ward mächtiger, sie riss die Herrschaft über die Welt an sich; die Zerstörung trat ein. Allmählig also nahm die schöpferische Kraft des weltzeugenden Geistes ab, die Entstehung neuer Geschlechter hörte auf, die Zeit, Seb-Kronos, entmannte den weltschöpferischen Geist, Harseph-Uranos [191]. Nicht genug aber, dass Kronos so die neuen Zeugungen hemmte, sondern er suchte auch das Entstandene und Bestehende wieder zu vernichten. Seb-Kronos begann also sein Zerstörungswerk damit, dass er die bis dahin unter den göttlichen Wesen und Kräften bestandene Eintracht auflöste und die Götterwelt in zwei gegeneinander feindliche Partheien theilte. Von den ungeregelten Kräften der Erde, den ungeheuren Kindern der Anukis, den Giganten, unterstützt, eröffnete er mit seinem Anhange von Göttern und Geistern den Krieg gegen die älteren grossen Gottheiten [192]. Diese Empörung des Seb-Kronos bekämpfte der bisherige Herrscher der Welt, Okeamos-Agathodaemon, der Gott des Nils, der schlangengestaltige gute Urgeist Ophion, und trat ihm mit dem Heere der gutgebliebenen Götter und Geister entgegen. So standen sich zwei Götterheere feindlich gegenüber: das Heer der guten Götter und Geister unter Agathodaemon-Ophion und das Heer der empörten abgefallenen Götter und Geister sammt den Giganten, den Apophi, unter Seb-Kronos. Als Anführer der Giganten und Gegner des Ophion heisst daher Kronos selber der Riese, Apophis, und unter diesem Namen erscheint er daher auf Hieroglyphenbildern sowohl unter Menschen- als

unter riesiger Schlangen-Gestalt [193]. So begann nun in der Götterwelt selbst jener grosse Kampf, der auch in der griechischen Mythologie bekannt ist und schon von dem ältesten theologischen Dichter, von Hesiod, besungen wurde, der Kampf der Giganten unter Anführung des Kronos mit den guten irdischen Göttern, den Titanen. Denn die Titanen sind keine anderen als die grossen irdischen Gottheiten der zweiten Göttergeneration, die auf die Erde herabgestiegenen und verkörperten Urgottheiten und Kabiren; und Titanen heissen sie nur als Theilnehmer an diesem grossen Kampfe, denn Titanen heisst im Aegyptischen Kämpfer [194]. Dies ist jener Götterkampf, von dem Pherekydes redet, wenn er zwei Götterheere einander gegenüberstellt, und dem einen den Kronos, dem anderen den Ophioneus zum Führer giebt, von Herausforderungen und Schlachten berichtet, und endlich von einem zwischen beiden Heeren geschlossenen Vertrage, wonach die in den Nil Gestürzten als besiegt gelten, die Sieger aber den Himmel einnehmen sollten. In diesem Kriege standen des Kronos eigene Söhne: Osiris-Dionysos, Arueris-Herakles und Ombte-Seth-Typhon mit ihrer Mutter Netpe-Rhea ihrem Vater entgegen auf der Seite der guten Gottheiten [195] und kämpften gegen ihn, bis endlich Kronos mit seinem Anhange in den Nil gestürzt und dann sammt den Giganten in den Tartarus verbannt wurde [196].

Mit dem unglücklichen Ausgange dieses Krieges hatte die Herrschaft des Seb-Kronos ihr Ende, nachdem sie eine fast gleiche Dauer wie die Herrschaft des Okeamos-Agathodaemon gehabt hatte. So war denn die Weltordnung wiederhergestellt und die zerstörende Macht des Seb-Kronos, der Zeit, wenn auch nicht ganz vernichtet, doch beschränkt [197], und somit die Dauer der Welt gesichert.

Um aber die Erde von der Verunreinigung des geschehenen Frevels zu sühnen, liess der weltschöpferische Geist eine reinigende Fluth über sie kommen, die Sündfluth, Kataklysmos, aus welchem die Erde dann erneuert und verjüngt wieder hervorging [198]. Mit diesem Kataklysmos war die dritte und vierte Weltperiode, das goldene Zeitalter unter der Herrschaft des Agathodaemon, und die Zeit des Götterkrieges unter der Herrschaft des Kronos beendet, und die Erde trat in ihren heutigen Zustand ein [199].

Um ferner auch die von Seb-Kronos zur Empörung verführten Dämonen und Geister von dem Frevel, mit welchem sie sich durch ihre Theilnahme an dem Kriege gegen die guten Götter befleckt hatten, zu reinigen und zu entsühnen [200], beschloss der weltschöpferische Geist, irdische Leiber zu bilden, in welche die gefallenen Geister eingeschlossen werden sollten, um durch einen Aufenthalt auf der Erde ihre Verbrechen abzubüssen und so ihre frühere Reinigkeit wieder zu erlangen. Die grossen Gottheiten selber setzten diesen Beschluss ins Werk. Hor-hat, der Sonnengott, der dreimal grosse Taat, bereitete den irdischen Stoff zu, aus welchem Amun-Harseph die irdischen Leiber bildete. Dann wurde eine Anzahl gefallener Seelen in diese Leiber eingeschlossen, und so entstand das Menschengeschlecht [201].

Dies so entstandene Menschengeschlecht wurde dem Schutze und der unmittelbaren Leitung der zweiten und dritten Göttergeneration übergeben: den Zwölfen und den Nachkommen der Zwölfe, den irdischen Göttern zweiten und dritten Ranges [202]. Diese Gottheiten übernahmen gleichsam die Erziehung des neuen Menschengeschlechtes und standen der ersten Gestaltung der bürgerlichen Gesellschaft vor. Denn die ägyptische Glaubenslehre lässt sogleich mit dem Entstehen des Menschengeschlechtes den vollständigen bürgerlichen Zustand durch den Einfluss dieser Gottheiten gestiftet werden, so wie er sich später im Laufe der Zeiten entwickelt hatte. Gegen die Gesetze der Wirklichkeit beginnt die ägyptische Sagengeschichte gleich mit einem ausgebildeten bürgerlichen und religiösen Zustande, den sie auf eine unmittelbare Einführung der Götter zurückführt. Die meisten dieser Götter erhalten daher Wirkungskreise und Aemter, welche auf die Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft und auf die verschiedenen menschlichen Zustände Bezug haben. Wie die grossen kosmischen Gottheiten, die Götter erster Klasse, aus der Anschauung der äusseren Welt entstanden sind und ihnen Vorstellungen einzelner Theile und Kräfte der Welt zu Grunde liegen — die Himmelskörper, die grossen himmlischen Räume, die in der Welt verbreiteten schöpferischen Kräfte, welche in den kosmischen Göttern als selbstständige, beseelte Wesen aufgefasst sind —, so sind diese Götterbegriffe des zweiten und dritten Ranges aus der Anschauung der menschlichen Gesellschaft hervorgegangen,

wie sie sich in Aegypten gestaltet hatte, und erhalten die ihnen eigenthümlichen Begriffe durch die einzelnen Wirkungskreise, welche man ihnen bei der Ausbildung und Leitung der menschlichen Gesellschaft zuwies.

So wird auf den Taat die gesammte bürgerliche und religiöse Gesetzgebung in dem ganzen Umfange zurückgeführt, wie sie von der Priesterschaft in Aegypten gehandhabt wurde. Er ist der Vorsteher der ägyptischen Priesterschaft, und alle Kenntnisse, alle Fertigkeiten, welche in dem ägyptischen Staate den verschiedenen Priesterklassen zukamen, werden von ihm hergeleitet. Alle die verschiedenen Erfindungen, welche dem Taat-Hermes beigelegt werden, erklären sich auf diese Weise ganz einfach. Sie betreffen die verschiedenen Zweige der priesterlichen Gelehrsamkeit; sie fallen alle in den Kreis des priesterlichen Wissens. Ganz insbesondere scheint aber Taat-Hermes der Vorsteher der höchsten Priesterklasse, der Propheten, gewesen zu sein, denen die Auslegung, Hermeneia, der Göttersprüche zukam, und welche das höchste spekulative und religiöse Wissen, die Götterlehre und Philosophie, besassen, deren Offenbarung und Mittheilung an die Menschen dem Taat zugeschrieben wurde.

Andere Gottheiten haben beschränktere Wirkungskreise; sie umfassen einzelne Theile der priesterlichen Kenntnisse. So ist z. B. die Göttin Chaseph, die gewöhnliche Begleiterin des Taat, Vorsteherin der Schreibekunst und Literatur, des Bücherwesens und der mit dem Schriftwesen zusammenhängenden Gelehrsamkeit. Sie ist die Vorsteherin der heiligen Schreiber, der Hierogrammatisten, einer der höheren ägyptischen Priesterklassen.

Die Tme, die Themis, ist die Göttin der Gerechtigkeit, d. h. der Rechtspflege, und die Vorsteherin der Gerichtshöfe; denn die Rechtspflege in den Gerichtshöfen wurde ebenfalls von den Priestern ausgeübt; die Rechtskunde machte einen Theil der Priestergelehrsamkeit, die Rechtsbücher einen Theil der Priesterliteratur aus.

Imuteph, der Weisheit-Spendende, der Asklepios der Griechen, und seine Gattin Nehimeu, die Hygieia, sind die Gottheiten der ärztlichen Gelehrsamkeit, denn auch die Aerzte gehörten in Aegypten zu der Priesterschaft und machten die niederste Klasse derselben aus.

Mui-Arihosnofre, Mui der Verfertiger schöner Gesänge, und seine Gattin Taphne sind Dichtergottheiten; sie sind die Vorsteher der heiligen Sänger, d. h. derjenigen Priesterklasse, welcher die Hymnen und Gesänge beim Gottesdienste oblagen.

Ebenso haben die übrigen Klassen der bürgerlichen Gesellschaft, in welche sich die verschiedenen Stämme des ägyptischen Volkes theilten, eigene Götter zu Vorstehern, deren Wirkungskreise nach der Beschäftigung jeder einzelnen Klasse gemodelt sind. Die zahlreichste Klasse, das eigentliche Volk, die Ackerbauer, hatten mehrere Schutzgötter. Der Getreidebau stand unter dem besondern Schutze der Nilgöttin, der Netpe-Rhea-Demeter, und ihrer Tochter, der Isis. Die erste Einführung des Getreides wurde der Netpe beigelegt, denn von dem Nil und seinen Ueberschwemmungen hing ja der ganze Ackerbau in Aegypten ab. Dem Wachsthum und Gedeihen der Saat scheinen ausserdem noch besondere Gottheiten vorgestanden zu haben, nämlich Schai und Rannu. — Als Vorsteher und Beschützer des Weinbaues galt Osiris-Dionysos [203] und ausserdem noch, wie es scheint, das Götterpaar Mar-ouro und Marte. — Dem Kriegerstamme stand Ombte-Seth-Typhon vor; er war der Kriegsgott, dem auf noch vorhandenen Hieroglyphenbildern die Unterweisung der Könige in der Waffenführung zugeschrieben wird. — Der Nephthys endlich war, wie es scheint, nach dem Wortlaute ihres Namens Nebt-ei, Herrin des Hauses, der Schutz des Familienlebens, des häuslichen Heerdes zugetheilt, und ihr verdankten die Menschen, wie Diodor sagt, die Kunst des Häuserbaues; sie ist die Hestia der Griechen.

So erklären sich alle diese verschiedenen Götterbegriffe aus den Zuständen des ägyptischen Lebens. Der ganze ägyptische Götterkreis trägt die Spuren seiner Entstehung auf dem ägyptischen Boden unverkennbar an sich. Von einer seiner höchsten Urgottheiten, der Urmaterie, der Göttin der Urgewässer an, die nach dem Vorbilde des befruchtenden schlammigen Nilwassers gebildet ist, bis herunter zu den Göttern dritten Ranges, sind alle aus der Natur des ägyptischen Landes, der ägyptischen Staatsverfassung und Gesellschaft, aus der ägyptischen Geistesbildung hervorgegangen.

Unter diesen Göttern dritten Ranges war insbesondere

den fünf Kindern der Nepte: Osiris und Isis mit ihren Geschwistern Arueris, Seth und Nephthys, die unmittelbare Herrschaft über das Menschengeschlecht, d. h. über Aegypten zugetheilt. Osiris, der Aelteste dieser fünf Geschwister, zum Lohne für seinen im Kriege gegen Kronos den Göttern geleisteten Beistand, wurde der erste König von Aegypten. Er vermählte sich mit seiner Schwester Isis, sowie Seth mit seiner Schwester Nephthys [204]. Osiris hatte mit der Isis wiederum zwei Kinder: den Gott Horus, den Apollo der Griechen [205], und die Göttin Anat, bekannter unter ihrem Lokal-Zunamen Bubastis, die bubastische Göttin, die griechische Artemis [206]. Nach des Osiris Tode gebar die Isis noch den Harpokrates, d. h. Horus das Kind, Har-pe-chroti [207]. Nephthys hatte von Ombte-Seth-Typhon keine Kinder, wohl aber von Osiris den Anubis, den Götterboten, der von der Isis an Sohnes Statt angenommen wurde und als beständiger Begleiter seiner Adoptivmutter der Wächter seiner Mutter genannt wurde [208].

So viel zum Verständniss der nun folgenden Sagengeschichte, die als solche eigentlich nicht mehr in den Kreis dieser Darstellung gehört, da sie keine spekulativen Sätze mehr enthält, und hier nur deshalb aufgenommen wird, weil in ihr ein wesentlicher Bestandtheil aller älteren Religionen zum Vorschein kommt. Denn mit der Stiftung eines vollendeten bürgerlichen und gesellschaftlichen Zustandes und der Aufstellung der verschiedenen Gottheiten, welche den einzelnen Theilen des gesellschaftlichen Zustandes vorstehen, hört der spekulative Theil der ägyptischen Glaubenslehre auf, und die fünf Kinder der Netpe verbinden schon die eigentliche Geschichte in ihren dunkelsten Anfängen mit der blos aus der Spekulation hervorgegangenen Erzählung von der Entstehung der Welt und der sie beseelenden Gottheiten. Die fünf Kinder der Netpe selbst sind schon keine spekulativen Götterbegriffe mehr, sondern wirkliche geschichtliche Persönlichkeiten, deren Thaten und Erlebnisse durch das Dunkel der Urzeit und durch alle die umbildenden Einflüsse einer Ueberlieferung, welche so viele Jahrhunderte hindurchreicht, sich nothwendig ins Fabelhafte und Ungeheure steigern mussten. Aber selbst noch in dieser fabelhaften Ausschmückung bieten die Erzählungen von den Kroniden Nichts dar, als die

Familiengeschichte eines alten Königshauses, dessen innere Zwistigkeiten und Wirren in der Weltgeschichte hundertfache Seitenstücke finden. Die Wahrheit dieser Bemerkung bestätigen die Versuche älterer und neuerer Mythologen, in diese Persönlichkeiten und ihre Geschichte spekulative Begriffe hineinzulegen; Versuche, die in ihrer Abenteuerlichkeit und Gezwungenheit ihre eigene Widerlegung in sich tragen.

Die Sagengeschichte von den Kroniden bildet in der ägyptischen Glaubenslehre einen Bestandtheil, der sich in fast allen übrigen Religionen wiederfindet, nämlich die Verehrung der Verstorbenen. Die Mehrzahl der alten Religionen kannte eine solche Verehrung Verstorbener, als Heroen und dergl.; Menschen, die erst mit dem Laufe der Zeit und durch den Einfluss der ihnen gezollten Verehrung zu höheren, übermenschlichen Wesen erhoben wurden. Es kann also gar nicht befremden, dass auch die ägyptische Glaubenslehre diesen Bestandtheil, die Verehrung der Verstorbenen, enthält. Und als einen gesonderten Bestandtheil bezeichnet ihn die ägyptische Glaubenslehre dadurch, dass sie die aus der Verehrung verstorbener Menschen hervorgegangenen Gottheiten ausdrücklich als sterbliche Götter bezeichnet, als solche, die auf Erden geboren, und nachdem sie, wie Plutarch sich ausdrückt, hienieden ausgeduldet hatten und verstorben waren, unter die Götter gerechnet wurden. Ihre Seelen, sagt er, wohnen in den Gestirnen (welcher Glaubenssatz sich weiter unten bestätigen wird), ihre Leiber aber liegen in Aegypten begraben [209]. Und dies sagt Plutarch, der selbst ein ausgesprochener Gegner des sogenannten Euhemerismus ist. Diese sterblichen Götter werden daher ausdrücklich den anderen ungebornen und unsterblichen Göttern entgegengesetzt [210]. Nur die einseitige Ausdehnung der an sich wahren Bemerkung, dass ein Theil der göttlichen Wesen, die in den alten Religionen verehrt wurden, ursprünglich Nichts als Menschen waren, führte zu der Verirrung, alle Götterbegriffe auf Nichts als auf solche ursprünglich menschliche Wesen zurückzuführen, wie es der Euhemerismus thut; eine Verirrung, die nur in einer Zeit und in einem Kopfe stattfinden konnte, worin das tiefere fromme Gefühl ausgestorben war, ein Seitenstück zu den Verirrungen unserer Tage.

Die Sagengeschichte der Kroniden ist in ihren Hauptzügen



kurz folgende: Als Osiris und Isis die Herrschaft über das neu entstandene Menschengeschlecht und die verjüngte Erde erhalten hatten, trafen sie unter der Mitwirkung der übrigen Gottheiten des dritten Göttergeschlechtes, besonders aber des Taat, diejenigen Maassregeln, welche nöthig waren, damit das Menschengeschlecht den Zweck seines irdischen Daseins erreichen konnte; den nämlich, sich von den in seinem früheren vormenschlichen Zustande begangenen Freveln zu reinigen und zu entsühnen. Sie gaben den Menschen die zu einem geordneten menschlichen Leben nöthigen Einrichtungen [211]. Sie gründeten die Familie, den Ackerbau und die übrigen Beschäftigungen des häuslichen Lebens [212]. Taat [213] ordnete den Staatsverband und die Götterverehrung. Er stiftete insbesondere den Priesterstand und ertheilte ihm die zur Verwaltung des Staates nöthigen Kenntnisse über die Götterverehrung, die Rechtspflege, die Zeiteintheilung, die Heilkunde, kurz, die ganze priesterliche Wissenschaft, indem er den Priestern ihre heiligen Bücher übergab, deren Inhalt schon von Hor-hat, dem Thot trismegistus, Thot dem dreimal grossen, noch vor dem Kataklysmos aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung in Hieroglyphen auf heilige Stelen eingegraben und von Taat dem zweimal grossen, Hermes dismegas, in die gemeinübliche ägyptische Schrift übergetragen worden war [214]. Nachdem auf diese Weise bürgerliche Ordnung und Gesittung in Aegypten begründet war, unternahm Osiris einen grossen Heereszug [215], um auch in den übrigen Ländern der Erde die in Aegypten begründete Gesittung zu verbreiten. Als Begleiter auf seinem Zuge nahm er seinen Bruder Arueris-Herakles und seinen Sohn Anubis mit sich, welche beide Anführer seines Heeres waren. Ausserdem folgten ihm noch andere Götter, als z. B. Schai und Rannu, die Vorsteher des Ackerbaues, Mar-ouro und Marte, die Vorsteher des Weinbaues, Mui, der Gott der Dichtkunst, und die drei Musen: Chaseph, die Göttin der Schreibekunst, und Tme, die Göttin der Gerechtigkeit, und wahrscheinlich Taphne, die Gattin des Mui. Zur Verwaltung Aegyptens hinterliess er seine Gattin, die Isis mit ihren Kindern Horus und Bubastis, und als Gehülfen bei der Regierung stellte er ihr seinen Bruder Bore-Seth-Ombte, den Perses-Antaeus-Typhon der Griechen, und Taat-Hermes sammt dem Prometheus zur Seite. In der

Abwesenheit des Osiris begann jedoch Ombte-Seth, von Ehrgeiz und Herrschsucht getrieben, den Kindern des Osiris nachzustellen, um die Herrschaft an sich zu reissen. Isis flüchtete daher mit ihren Kindern zur Reto, der Leto der Griechen, und übergab ihr dieselben, damit sie vor den Nachstellungen ihres Oheims gesichert wären [216]. So ward Reto die Pflegemutter von Horus und Bubastis (Apollon und Artemis). Als darauf Osiris von seinen Zügen nach Aegypten zurückgekehrt war, richtete Bore-Seth-Typhon seine Nachstellungen unmittelbar gegen den Osiris, und brachte denselben auch wirklich bei einem Gastmahle hinterlistiger Weise ums Leben [217]. Der Leichnam des Osiris, in einen Sarg eingeschlossen, ward von Seth in den Nil geworfen, und schwamm, von dem Strome fortgetragen, in das Meer, bis er bei Tyrus in Phönikien ans Land stiess. So war nun Seth-Typhon König von Aegypten. Isis, welche schwanger war, als Osiris ermordet wurde, gebar nach dessen Tode noch einen Sohn, den Harpokrates, den daher die Sage sogar noch von dem schon verstorbenen Osiris erzeugt werden lässt [218]. Isis irrte hierauf umher [219], um den Leichnam ihres Gatten aufzusuchen, und findet ihn endlich zu Tyrus in Phönikien [220]. Sie bringt ihn nach Aegypten zurück, aber Seth-Typhon wüthete selbst noch gegen den Leichnam seines Bruders, indem er ihn zerstückte und die einzelnen Stücke nach allen Richtungen zerstreute [221]. Isis, in ihrer Treue unermüdlich, suchte die einzelnen Stücke wiederum auf, und brachte den Leichnam glücklich zusammen bis auf das männliche Glied, das in den Nil geworfen und von den Fischen verzehrt worden war; ein Ereigniss, dessen Andenken im Feste der Phallophorien gefeiert wurde [222]. Diese Trauergeschichte machte den Gegenstand zweier zur Ehre des Osiris und der Isis gefeierten Weihedienste aus, welche, wie Plutarch sagt, von der Isis zum Andenken an ihre Leiden gestiftet wurden [223]. Dieses sind die Mysterien, die Weihedienste der Isis und des Osiris-Dionysos; denn unter diesem letzten Namen kam der Dienst des Osiris auch nach Griechenland und erlangte daselbst eine grosse Verbreitung. Nach seinem Tode ward Osiris Herrscher in der Unterwelt, im Todtenreiche [224], wie er bei seinem Leben Herrscher der Oberwelt und König von Aegypten gewesen war. Der unterdessen herangewachsene Horus, des

Osiris und der Isis Sohn, trat nun als Rächer seines Vaters Osiris auf und begann mit seinem Oheim Bore-Seth einen Krieg [225]. Dieser Krieg war im Anfange unglücklich. Horus selbst ward von Typhon getödtet, von seiner Mutter Isis aber wieder belebt [226]. Endlich siegte Horus in einer Schlacht bei der Stadt Ombos und tödtete mit Beihülfe seiner Mutter den Bore-Seth-Typhon [227]. Von dieser Tödtung des Bore-Seth, des Perses, des Typhon, erhält daher Isis den Namen Persephone, Persephatta, Tödterin des Perses [228]. Nun war Isis Königin von Aegypten [229]. Sie beherrschte Aegypten ungestört bis an ihren Tod, der von den Aegyptern als eine heimliche Entführung der Isis durch ihren Gatten Osiris, den Beherrscher der Unterwelt, angesehen wurde. Dies ist der Raub der Persephone durch den Hades, den Herrscher der Unterwelt, ihre Wegführung von der Erde in das Todtenreich. Wie vorher Isis nach dem Tode des Osiris umhergeirrt war, um den Leichnam ihres Gatten zu entdecken, so durchwanderte nun der Isis Mutter, die Netpe-Rhea-Demeter, die ganze Erde, um ihre geraubte Tochter wieder aufzufinden. Und als sie endlich erfahren hatte, dass sie von Osiris in die Unterwelt sei entführt worden, schloss sie mit ihm den Vertrag, dass Isis die Hälfte des Jahres auf der Oberwelt, und nur die andere Hälfte in der Unterwelt zubringen dürfte, d. h. Isis ward nach ihrem Tode zugleich als überirdische und als unterirdische Göttin verehrt, gleich allen übrigen höheren Gottheiten, die zugleich über- und unterirdische Gottheiten waren; denn die ägyptische Mythologie kennt keine blos unterirdischen Gottheiten. Diese Irren der Netpe-Rhea-Demeter machen den Gegenstand eines dritten Weihedienstes aus, der zur Ehre der Netpe-Rhea-Demeter gefeiert wurde. Auch dieser Weihedienst, gleich dem des Dionysos, wurde nach Griechenland übergepflanzt und genoss dort des höchsten Ansehens. Es sind die bekannten Mysterien der Demeter, welche zu Eleusis mit so grosser Pracht gefeiert wurden. Nach dem Tode der Isis herrschte Horus als letzter Götterkönig über Aegypten, und mit seinem Tode schloss die Reihe der über Aegypten unmittelbar herrschenden Götter [230]. Nach Horus machen die ägyptischen Chroniken noch acht Halbgötter als Herrscher über Aegypten namhaft [231], doch scheinen diese nicht zu dem Götterkreise mitgerechnet worden zu sein.

So war nun das ganze Geschlecht der sterblichen Götter von der Erde geschieden und die Aegypter zeigten in ihrem Lande deren Gräber [232]. Was wurde aber aus ihnen nach ihrem Tode? Denn ihre Geister mussten ja als unsterbliche Wesen auch getrennt von ihren irdischen Körpern fortleben. Was wurde endlich aus den übrigen Göttern des dritten Göttergeschlechtes, die gleichzeitig mit den sterblichen Göttern auf der Erde gelebt hatten?

Auch auf diese Fragen hatte die ägyptische Glaubenslehre eine Antwort. Nach ihrem Abscheiden von der Erde nahmen die irdischen und sterblichen Götter gleich den übrigen Gottheiten und Geistern ihren Aufenthalt in den höheren Räumen des Himmels ein, und wohnten theils in den Gestirnen des Firmamentes, theils in den grossen innenweltlichen Himmelskörpern [232]. Netpe-Rhea nahm gleich den übrigen Göttern zweiten Ranges, gleich den Zwölfen, ihren Wohnsitz in einem Sternbilde des Thierkreises [233]. Das Sternbild der Bärin am Himmel ist eben das thiergestaltige Bild der Göttin Netpe-Rhea. Anubis wohnte in dem Sternbilde des Hundes, in dem Prokyon, der die Hundesgestalt des Gottes darstellt; Isis in dem Sirius. Auch die Planeten waren Wohnsitze abgeschiedener Götter. Kronos nahm seinen Sitz in dem höchsten der fünf den Aegyptern bekannten Planeten. Die vier übrigen Planeten wurden von Osiris, Arueris-Herakles, Isis und Horus bewohnt; und zwar der von den Griechen dem Zeus geweihte Stern, unser Planet Jupiter, von Osiris; der von den Griechen dem Ares geweihte Stern, unser Planet Mars, von dem Arueris-Herakles; der von den Griechen dem Hermes geweihte Stern, unser Planet Merkur, von Horus dem Jüngern; der von den Griechen der Aphrodite geweihte Stern, unser Planet Venus, von der Isis. Einen zweiten Wohnsitz hatten aber die Kroniden zugleich in der Sonne. Von Osiris, Arueris, dem älteren Horus und Typhon wird ausdrücklich gesagt, dass sie in der Sonne gewohnt hätten; von Mui ist es wegen der Bedeutung seines Namens wahrscheinlich, denn Mui heisst „der Strahlende". Da aber acht Gottheiten: vier männliche und vier weibliche, in der Sonne ihren Sitz hatten, so ist es wahrscheinlich, dass mit den erwähnten vier männlichen Gottheiten auch zugleich noch ihre Schwestern und Gattinnen in der Sonne wohnten: also Isis und Nephthys, die

Schwestern und Gattinnen von Osiris und Typhon, die noch unbekannte Gattin des Arueris-Herakles, und endlich noch Taphne, die Gattin des Mui [234a]. Von den übrigen irdischen Göttern des dritten Geschlechtes wird Taat ausdrücklich in den Mond versetzt [234b]. Es ist also wahrscheinlich, dass auch den übrigen Göttern dieses Geschlechtes Sterne oder Sternbilder zu Wohnungen angewiesen waren. Als solche reine Geister nahmen die abgeschiedenen Gottheiten an der Verwaltung des Weltganzen Theil. Ombte-Seth, Taat-Kynokephalos, Anubis und Arueris waren Vorsteher der vier Himmelsgegenden [235]. Anubis als Prokyon, der Hund und Wächter der Gestirne, war Vorsteher des Horizontes an dem die Gestirne auf- und untergehen [236]. Seth und Nephthys hatten die Herrschaft über das Meer, und zwar stand Seth dem Meere selbst vor, Nephthys den Meeresküsten [237].

So kommt es, dass auch diese sterblichen, aus der Sagengeschichte hervorgegangenen Gottheiten, die also wesentlich keine physikalischen Begriffe, keine Theile und Kräfte des Weltganzen, wie die grossen kosmischen Gottheiten, sondern persönliche, menschenähnliche Götter sind, — nichtsdestoweniger doch in der ägyptischen Glaubenslehre auch kosmische Aemter verwalten. So erklären sich die Allegorieen der Späteren, deren Verkehrtheit darin besteht, dass sie diese persönlich gedachten Wesen in unpersönliche Begriffe: Landestheile, Erd- und Himmelszustände und dergl. aufzulösen suchen.

So hatte nun die Welt in allen ihren Theilen ihre jetzige vollendete Ausbildung erhalten. Die Götter- und Weltentstehung war beendet und abgeschlossen, denn die Theogonie und Kosmogonie war bei den Aegyptern Eins. Die Gottheiten waren selber die einzelnen beseelten Theile der Welt.

Demnach machten sich also die Aegypter von dem Weltall folgende Vorstellung.

Bei den Aegyptern, wie bei allen übrigen Völkern des Alterthums, ist das Weltall eine unermessliche Kugel. Ihre äusserste Gränze bildet das feste Himmelsgewölbe, die Göttin Pe; ihren Mittelpunkt die Erde, die Göttin Anuke. Den äusseren Umfang des Himmelsgewölbes umschliesst die Urgottheit, die eben, weil sie durch das Himmelsgewölbe unserer Wahrnehmung entzogen ist, die Verborgene, Amun, heisst; jene Viereinigkeit unentstandener ewiger Urwesen, aus welcher

die Welt hervorgegangen ist: Kneph, Neith, Sevek und Pascht. Kneph, der Alles beseelende Urgeist, ist es, der das Himmelsgewölbe in Bewegung setzt, und daher Emphe, Emeph, Lenker des Himmels, heisst. Neith, die Urmaterie, ist es, welche rings auf dem äusseren Himmelsgewölbe die Ansammlung des Urgewässers bildet, jenen Abgrund der himmlischen Wasser über dem Firmamente, die Noun-en-tpe. Zu ihnen gesellt sich die ewige, ruhende, unterschiedlose Zeit, Sevek, und sie alle umfängt der unbegränzte dunkle Raum, die Pascht. In dem Schoosse dieser Urgottheit, rings von ihr eingeschlossen, schwebt die Welt, selber in allen ihren Theilen beseelt, ein aus Gottheiten zusammengesetztes Ganze. Zwischen Himmel und Erde befinden sich alle mit der Welt entstandenen Gottheiten, Dämonen und Geister, die in der Welt manifestirten, sichtbar gewordenen Götter, Hori. Die innere Seite des Himmelsgewölbes nehmen die Sternbilder und Fixsterne ein, die Wohnsitze jener zwölf Gottheiten des zweiten Göttergeschlechtes und des unzähligen Heeres jener Geister und Dämonen, welche vor dem Kataklysmos die Erde bewohnt haben; denn der Fixsternhimmel ist der Sammelplatz und Wohnort aller Seelen, sowohl der gut- und reingebliebenen, als der abgefallenen. In den Raum zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde theilen sich die beiden Raumgottheiten Sate und Hathor: jene die Göttin des erleuchteten Weltraumes, der Oberwelt, diese die Göttin des finstern Weltraumes, der Unterwelt. Mit und in ihnen erfüllen diese Räume die Gottheiten der schöpferischen Weltkräfte Harseph-Menth, der geistige Schöpfergott, und Phtah, der materielle Schöpfergott, die Urwärme, das Urfeuer. Sie bilden die ätherische und feurige Weltzone, von welchen in den Nachrichten der Alten über die himmlischen Gottheiten die Rede ist. In denselben Räumen bewegen sich die grössten Himmelskörper: zunächst die fünf Planeten mit den sie bewohnenden Gottheiten, der Planet Saturn mit dem Kronos, der Planet Jupiter mit dem Osiris, der Planet Mars mit dem Herakles, der Planet Merkur mit Horus, der Planet Venus mit der Isis [238]. Nächst ihnen bewegt sich in diesen Räumen der Sonnenball Re, der erste Lichtgott, Thot der dreimal grosse, der Wächter und Aufseher der Innenwelt; als Quell des Lichtes, Regler der Zeit, Vorsteher aller irdischen Erzeugung und Urheber aller

Wärme die sichtbar gewordene Verkörperung der höchsten Gottheiten: des die ganze Welt regierenden Urgeistes Kneph-Emeph, der Urzeit Sevck, des innenweltlichen Schöpfergeistes Menth-Harseph, und der Alles erzeugenden Urwärme, des Phtah; zugleich der Wohnsitz von acht Gottheiten des dritten Göttergeschlechtes: von Mui, Arueris, Osiris und Typhon sammt deren Gattinnen, welche den einzelnen Theilen seines gesammten Wirkungskreises vorstehen; nämlich Mui der Ausstrahlung seines Lichtes, Herakles seinem täglichen Laufe, Osiris allen seinen wohlthätigen Einflüssen auf das Wachsthum und die Erzeugung, Ombte-Seth-Typhon der zerstörenden Wirkung seiner Gluthhitze. Da demnach Re ein Wesen so gemischter Natur ist, das als Urheber aller Entstehung und alles Lebens durch sein Licht und seine Wärme gutthätig ist, ein Ausfluss des Amun-Kneph und des Amun-Menth, des guten Urgeistes und des Schöpfergottes; zugleich aber auch als Urheber der versengenden Gluth und Dürre übelthätig, und in seiner Eigenschaft als Regler der Zeit ein Ausfluss der Alles zerstörenden Urzeit, des Sevek: so steht Re, der Sonnengott, selber unter der Aufsicht der Raumgöttinnen Pascht, Hathor und Sate, der drei Erinnyen, der Hüterinnen der Weltordnung, welche seinen Lauf überwachen und seine übelthätige Natur in Schranken halten [239].

In dem mittelsten Himmelsraume, zunächst der Erde, bewegte sich der Mond, der Gott Joh, der Regler des Monates, Chonsu, der zweite Lichtgott, Thot der zweimal grosse. Auch der Mond war von einer Gottheit des dritten Göttergeschlechtes bewohnt: von Taat dem einmal grossen, dem irdischen Gefährten des Osiris, dem Vater der Isis. Sowie der Mond als zweiter Lichtgott den nächsten Rang nach dem Sonnengott einnahm, so war er auch nach dem Sonnengott der zweite Vorsteher der irdischen Erzeugung und des Wachsthums. Es wurde ihm ein befruchtender Einfluss zugeschrieben; denn er galt als der Urheber des in den südlichen Ländern für das Wachsthum so nöthigen Nachtthaues. Auffallend ist die Nachricht der Alten, die Aegypter hätten den Mond eine ätherische Erde genannt, d. h. als einen der Erde ähnlichen Himmelskörper betrachtet. So auffallend indessen diese Nachricht ist, so scheint sie dadurch bestätigt zu werden, dass die Pythagoräer dasselbe lehrten, und dass die orphische

Theogonie in diese ätherische Erde geradezu Berge, Städte und Wohnungen verlegt [240a].

Auch die Vorstellung von mehrfachen Himmelsgewölben, die selbst in die wissenschaftliche Astronomie der Alten aufgenommen wurde, ist altägyptisch; denn es kommen Hieroglyphenbilder vor, in denen mehrere Himmelsgöttinnen in ihrer gewöhnlichen gebogenen Stellung über einander stehen; und zwar auf älteren Bildern drei, offenbar für die Fixsterne und für Sonne und Mond, ehe noch die Planeten als selbstständig sich bewegende und vom Fixsternhimmel gesonderte Sterne betrachtet wurden; auf späteren Bildern acht, für den Fixsternhimmel und für jedes der beweglichen Gestirne eines [240b].

In der Mitte des Weltraumes wurde die Erde, Anuke, selbst eine der acht grossen Gottheiten, ruhend und unbeweglich schwebend gedacht. Ringsum von höheren und niederen Gottheiten umgeben, musste alles auf ihr Geschehende dem Einflusse der höheren Gottheiten unterworfen und von ihnen geregelt sein.

Schon zu des Pythagoras Zeiten scheinen sich die Aegypter die Erde als Kugel gedacht zu haben, und demnach die untere Kugelwölbung der Erde als den unmittelbaren Schauplatz der unterweltlichen Vorgänge. Ob diese Ansichtsweise immer stattgefunden habe, lässt sich bezweifeln. Pherekydes, des Pythagoras Lehrer, scheint sich wenigstens nach griechischer Weise die Erde noch als Scheibe vorgestellt zu haben, mit tief in die Unterwelt herabreichenden Wurzeln; daher sein Bild von der Erde als einer freischwebenden geflügelten Eiche. Man muss hierbei nicht übersehen, dass auch die ägyptische Lehre, so gut wie jede andere, der allmähligen Entwickelung und Ausbildung im Laufe der Zeit unterworfen sein musste, und dass es ein durch nichts bewiesenes, vielmehr allen Gesetzen der geistigen Entwickelung widersprechendes Vorurtheil sein würde, wenn man sich die ägyptische Lehre als ein unveränderliches, ein- für allemal abgeschlossenes Ganze denken wollte.

Von der unteren Erdwölbung bis herab zur äussersten, Alles einschliessenden Himmelswölbung, dehnte sich die finstere Unterwelt aus, die Raumgottheit Hathor; sowie sich von der oberen Erdwölbung bis hinauf zum äussersten Himmelsgewölbe die erleuchtete Oberwelt erstreckte, die Raumgottheit

Sate. Beide Gottheiten theilten sich in den ganzen zwischen der Erde und dem Himmelsgewölbe befindlichen Raum, und eine jede derselben war eine der Hälften dieses innenweltlichen Raumes. Der unterweltliche Raum ist der Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen, wohin sie nach dem Tode gehen, um sich dem Gerichte über ihr irdisches Leben zu unterziehen: der Amenthes[241]. Die Hathor heisst daher Herrscherin und Wächterin des Amenthes, der Unterwelt[242], und Ausüberin der Vergeltung, Eri-n-ose, Erinnys. Da die Erde nach der allgemeinen Vorstellung der Alten den Mittelpunkt des innenweltlichen Raumes einnimmt, und das Himmelsgewölbe mit den von ihm eingeschlossenen Himmelskörpern: Sonne und Mond, Re und Joh, sammt den 5 Planeten sich täglich um diesen Mittelpunkt herumdreht; da ferner die schöpferischen Kräfte: Menth-Harseph, der geistige Schöpfergott, und Phtah, die erzeugende Wärme, durch den ganzen inneren Weltraum verbreitet sind: so ist es klar, dass alle diese Gottheiten nicht allein in der Oberwelt, sondern auch zugleich in der Unterwelt herrschen. Menth-Harseph, Phtah, Re und Joh sind also zugleich oberweltliche und unterweltliche Gottheiten[243]. Als solcher erhält Phtah, weil die Unterwelt zugleich der Aufenthalt der verstorbenen Seelen und der Ort der Vergeltung ist, den Titel Phtah-Sokari-Osiri, d. h. Phtah der Vergeltung-Uebende, der Wächter des Frevels[244]; denn beide Titel sind keine Eigennamen, sondern blosse Beinamen. Joh, der Mondgott, ist eine der Hauptgottheiten bei dem Todtengericht, vor welchem die abgeschiedenen Seelen von ihrem irdischen Leben Rechenschaft ablegen, um den verdienten Lohn ihrer Thaten zu empfangen. Der Sonnengott Re endlich, Tmu, Etmu, der Strahlende, ist als unterirdische Gottheit der Gemahl der Hathor, der Göttin der Unterwelt, und Ehu, die Morgenröthe, der anbrechende Tag, ist Beider Sohn. In dieser Eigenschaft als unterirdische Gottheit erhält Re den Titel: Wächter der Nacht, sowie er in Bezug auf die Oberwelt, als Alles durchspähender Aufseher, den Titel: Wächter des Himmels führt. Ebenso sind auch alle übrigen Gottheiten des zweiten und dritten Göttergeschlechtes zugleich Gottheiten der Unterwelt. Seb und Netpe, Mui und Taphne, Osiris und Isis, Bore-Seth und Nephthys, Arueris, Horus, Harpokrates, Anubis, Schai und Rannu, Taat, Chaseph und

Tme kommen alle zugleich als unterweltliche Gottheiten vor (s. Note 172) und sind auf mannigfache Weise bei den verschiedenen Scenen des Todtenreiches betheiligt, durch welche die abgeschiedenen Seelen bei ihrer Durchwanderung der Unterwelt hindurchgehen müssen, ehe sie zum Aufenthalte der Seligen gelangen. Die Versammlung der zweiundvierzig Todtenrichter, vor welcher die abgeschiedene Seele ihr Sündenbekenntniss ablegen muss, ehe sie ihren Urtheilsspruch erhält, ist aus sämmtlichen höheren und niederen Gottheiten zusammengesetzt[245]. Ganz insbesondere ist aber die Familie der Kroniden bei den Aemtern des Todtenreiches betheiligt. Osiris ist in der Unterwelt ebenso der Beherrscher der abgeschiedenen Seelen und Vorsteher des Todtengerichtes, wie er in der Oberwelt Beherrscher des Menschengeschlechtes und König von Aegypten war. Als Herrscher der Verstorbenen und Vorsteher des Todtengerichtes heisst er: Sar-api, d. h. Osiris der Richter[246], denn er ist es, welcher der abgeschiedenen Seele das Ergebniss der von Joh dem Mondgotte, Taat dem Sohne des Joh, Horus dem Jüngeren und Anubis, in Gegenwart der Tme, der Göttin der Gerechtigkeit, vollzogenen Sündenwägung kund thut. Ausser Osiris kommen noch Isis und Nephthys als Göttinnen der Unterwelt vor, und selbst Bore-Seth-Typhon ist einer der unterweltlichen Genien, welche bei dem Todtengerichte thätig sind. Diese vier Genien der Unterwelt sind: Amseth, Taat, Anubis und Arueris[247]. Sie stehen zugleich als Himmelspförtner den vier Weltgegenden vor.

Mit Einem Worte, alle Gottheiten sind zugleich überirdische und unterirdische[248].

So ist also das Weltall nach der Glaubenslehre der Aegypter ein in allen seinen Theilen aus göttlichen Wesen zusammengesetztes, beseeltes Ganze, das, aus der Einheit eines Urwesens hervorgehend, sich in eine unendliche Zahl von Gottheiten zertheilt, die aber alle insgesammt von einer das Ganze regierenden Einheit, der Urgottheit, zusammengefasst und begränzt werden. Jamblich hat vollkommen Recht, wenn er sagt[249], dass die Lehre der Aegypter über die Grundursachen, von der höchsten an bis zu der letzten hin, mit dem Ur-Einen beginne, und zur Mannigfaltigkeit einer von dem Ur-Einen wiederum regierten Vielzahl fortschreite, und dass durchweg die in sich unbegränzte Entstehungswelt von einem begränzenden

Maasse und einer höchsten Alles vereinigenden Ursache zusammengehalten werde.

Dies kugelförmige, beseelte, aus göttlichen Wesen zusammengesetzte Weltganze, mit der Erde in seiner Mitte, steht unter dem fortdauernden, unmittelbaren Einflusse der Urgottheit selbst, in deren Schoosse es ruht. Alles, was in der Welt geschicht, wird durch den Einfluss der Urgottheit hervorgebracht, welche von allen Seiten des kugelförmigen Himmelsgewölbes, des äussersten Umfanges der Welt, auf deren innersten Mittelpunkt, den Erdball hin gleichsam einstrahlt. Die Erde ist das letzte Ziel des von dem Himmelsgewölbe ringsum auf sie einwirkenden göttlichen Einflusses und verhält sich leidend gegen denselben, während die äusseren Theile des Weltalls, das Himmelsgewölbe mit den Gestirnen und Himmelskörpern, die vermittelnden Wesen sind, durch welche der göttliche Einfluss stattfindet. So zerfällt also das ganze Weltall in Bezug auf den göttlichen Einfluss in einen thätigen und einen leidenden Theil. Der thätige Theil des Weltalls sind das Himmelsgewölbe mit seinen Gestirnen und die grossen Himmelskörper, durch welche der göttliche Einfluss stattfindet; der leidende Theil ist die Erde, auf welche der göttliche Einfluss einwirkt.

Diese Anschauung von dem Verhältniss der Welt zur Urgottheit, welche allen Vorstellungen, nicht blos der Aegypter, sondern auch der übrigen alten Völker über die Regierung und Leitung der Welt zu Grunde liegt, ist nicht ein ganz willkürliches Erzeugniss der Einbildung, sondern hat ihre Veranlassung zum grössten Theil in der Sinnenwahrnehmung. Denn die Sinnenwahrnehmung zeigt die Erde ruhig und bewegungslos, das Himmelsgewölbe dagegen mit den Himmelskörpern in beständiger Bewegung und Thätigkeit, durch welche alle Veränderungen in dem physischen Zustande der Erde erst hervorgebracht werden. Der Wechsel der Tage und Nächte, der Monate, der Jahreszeiten und Jahre mit den sämmtlichen, von diesem Wechsel hervorgebrachten Veränderungen in dem physischen Zustande der Erde hängt offenbar lediglich von den Bewegungen des Himmelsgewölbes und der unter ihm befindlichen grossen Himmelskörper ab.

Da nun der Aegypter den Himmel als den Sitz seiner Götterwelt ansah, und zwar nicht blos im figürlichen, sondern

im eigentlichen Sinne des Wortes, da ihm die Gestirne eben so viel beseelte, göttliche Geister und Dämonen, die grossen Himmelskörper eben so viele grosse Gottheiten waren, so begreift es sich, wie ihm alle Bewegungen und Erscheinungen des Himmels als unmittelbare Handlungen der Götter galten, als Thätigkeiten der Götter, der Gehülfen und Diener jenes Alles regierenden Einflusses, welchen die hinter dem Himmelsgewölbe befindliche Urgottheit auf das Innere der Welt und deren Mittelpunkt, die Erde, ausübte. So erklärt es sich, wie die Aegypter in dem Himmel und seinen Erscheinungen den unmittelbaren Ausdruck jener göttlichen Weltregierung erblickten, welchen jedes religiöse Gefühl auf die Gottheit zurückführt. Die Beobachtung der Himmelserscheinungen war für sie eine Beobachtung der unmittelbaren göttlichen Weltregierung. Ihre Himmelsbeobachtung musste nothwendig eine religiöse Färbung annehmen. Die Himmelskunde war ein Theil ihrer Theologie. Da nun jedes religiöse Gefühl nicht blos die Zustände der äusseren Natur, sondern auch besonders die menschlichen Schicksale von der höheren Leitung einer göttlichen Weltregierung abhangen lässt, so lag es dem Aegypter nahe, dass er nicht blos die physischen Zustände, deren Abhängigkeit vom Himmel der Augenschein lehrt, sondern auch die Geschicke der Menschen von dem Einflusse des Himmels geleitet werden liess. Nach seiner Ansicht fanden auch alle Einflüsse der Gottheit auf die Geschicke der Menschen durch dieselbe Vermittlung statt, wie die Einflüsse auf die physische Natur, nämlich durch die Erscheinungen des Himmels.

Die Himmelsbeobachtungen waren also für den Aegypter nicht allein deshalb von der grössten Wichtigkeit, weil sie, in einer Epoche, wo noch keine künstlichen Erfindungen zur Messung der Zeit vorhanden waren, — noch keine Uhren, keine Kalender — das einzige Mittel darboten, den Stand der Zeit, der Tage, der Nächte, der Monate, der Jahreszeiten, des Jahres zu bestimmen, sondern auch, weil er aus den Erscheinungen des Himmels den Einfluss der Gottheit kennen zu lernen glaubte. Die Sorge um die Zukunft und der Wunsch, sein bevorstehendes Geschick im Voraus schon kennen zu lernen, der von jeher bei der menschlichen Schwäche so mächtig war und der unter allen Völkern und zu allen Zeiten die mit allen Religionen mehr oder minder eng verbundenen Mittel

zur Erforschung der Zukunft durch Orakel, Weissagungen, Zeichendeuterei und Aehnliches veranlasst hat, gab diesem Theile der Himmelsbeobachtung die grösste Wichtigkeit. Und so entwickelte sich bei den Aegyptern, wie bei andern Völkern des Alterthums, der Aberglaube der Sterndeuterei, der Astrologie.

Wegen dieser praktischen Wichtigkeit der Himmelsveränderungen für das tägliche Leben war die Beobachtung des Himmels die Beschäftigung einer besonderen Priesterklasse, der Horoskopen, der Beobachter der Gestirne und Himmelskörper. Dieser Priesterklasse lag also die Beobachtung des Himmels ob, sowohl in Bezug auf die Zeitbestimmungen, auf die Ordnung und Festsetzung der jährlichen Reihenfolge von Beschäftigungen, Arbeiten und Feste im bürgerlichen Leben der Aegypter, mit einem Worte, das ganze Kalenderwesen, als auch in Bezug auf die Vorherbestimmung und Voraussagung der menschlichen Schicksale, die eigentliche Astrologie. Sie waren die praktischen Sternbeobachter und Sterndeuter[250].

Diese Himmelsbeobachtungen, welche die Aegypter schon in den frühesten Zeiten anstellten, theils zum Behufe der Zeitbestimmungen nach dem Stande der Gestirne, theils zum Behufe ihrer astrologischen Vorhersagungen, gaben zugleich die Veranlassung zu einer neuen Klasse von Gottheiten, der der Gestirngottheiten. Um nämlich den Stand der beweglichen Himmelskörper, der Sonne, des Mondes und der Planeten im engeren Sinne, während ihrer periodischen selbstständigen Bewegungen am Himmel genau bestimmen zu können, bildeten sie aus den bedeutendsten Sterngruppen die sogenannten Sternbilder. Zu Anfang, in den allerersten Zeiten der ägyptischen Civilisation, mochten diese Sternbilder willkürliche Gebilde der Phantasie gewesen sein, hergenommen von Gegenständen des gemeinen Lebens, so z. B. das Sternbild der Bärin in der Nähe des nördlichen Poles; das Bild der Wage, um diejenige Sterngruppe zu bezeichnen, in deren Nähe die Sonne in den ältesten Zeiten während der Tag- und Nachtgleiche stand; das Bild des Wassermannes für diejenige Sterngruppe, in deren Nähe die Sonne beim Eintritt der Nilüberschwemmungen stand; das Bild der Schnitterin für die Sterngruppe, bei welcher die Sonne zur Erntezeit stand, u. s. w. Später aber, als der

religiöse Glaube so weit ausgebildet war, dass man den Himmel für den Aufenthaltsort der Götter und die Gestirne für göttliche Wesen hielt, sah man in den Sternbildern Göttergestalten; und zwar theils die Gestalten jener Götter, welche einst auf Erden gelebt hatten und nun zum Himmel zurückgekehrt waren, theils die Gestalten einzelner untergeordneter Götter aus jener Schaar von namenlosen guten Geistern und Dämonen, welche mit den höheren Göttern zugleich auf der Erde gelebt hatten und mit ihnen jetzt den Himmel bewohnten. Zu jener ersten Klasse gehörte z. B. das Sternbild der Bärin, welches nichts Anderes war, als die Thiergestalt der Rhea-Netpe; das Sternbild der Wage, das nun zur Gestalt der Tme, der Göttin der Gerechtigkeit wurde, welche die Wage in der Hand hält; das Bild des Wassermannes, das nun zum Nil-Okeamus wurde; das Bild der Schnitterin, jetzt die Gestalt der Rannu, der Vorsteherin des Getreides, u. s. w. Zu dieser Klasse gehörten wahrscheinlich die sämmtlichen Bilder des sogenannten Thierkreises; zur zweiten Klasse dagegen die sämmtlichen Bilder der Paranatellonten, d. h. der mit den Bildern des Thierkreises gleichzeitig auf- und untergehenden südlich oder nördlich vom Thierkreise gelegenen Sterngruppen[251] und die 36 Dekane[252]. Denn jedes Sternbild des Thierkreises theilten die Aegypter in drei Dekane, so benannt, weil jeder Dekan wieder zwei Unterabtheilungen von je fünf Graden hatte, so dass der Thierkreis in 360 Unterabtheilungen eingetheilt war.

Diesen Gestirn-Gottheiten legten die Aegypter verschiedenartige Eigenschaften bei, theils wohlthätige, theils schädliche, je nach der angenommenen Einwirkung der Gestirne und Sternbilder auf die physische Natur, indem die irdischen, in der Reihenfolge der Jahreszeiten eintretenden Veränderungen: Kälte, Hitze, Dürre, Feuchtigkeit, günstige oder ungünstige Zustände des Wachsthumes und der Witterung und dergleichen, dem Einfluss der gleichzeitig am Himmel stehenden Gestirne zugeschrieben wurden. Da man nun auch den beweglichen Gestirnen, den Planeten und grossen Himmelskörpern je nach der Natur der mit ihnen verbundenen Gottheiten bestimmte Eigenschaften und Einflüsse zuschrieb[253], so erklärt sich daraus das Wesen der ägyptischen Sterndeutung. Sie bestand darin, den Gestirnen auf die menschlichen Schicksale einen ähnlichen günstigen oder ungünstigen Einfluss, nach Aehnlichkeit

ihres physischen Einflusses auf Witterung und Erdzustände, zuzuschreiben und demnach auch den Verlauf der menschlichen Angelegenheiten aus dem Stand der Himmelserscheinungen vorherzubestimmen, indem man verglich, welche Erscheinungen am Himmelsgewölbe bei dem Eintritt einer irdischen Begebenheit stattgefunden hatten, welchen Stand die Planeten, mit Sonne und Mond, am Himmel einnahmen, welche Sternbilder am Himmel zu der Zeit auf- oder untergegangen, sichtbar oder unsichtbar waren, d. h. um mit der astrologischen Kunstsprache sich auszudrücken, in welchem Hause eines der Dekane der Sternbilder und in Gesellschaft welcher Gestirngruppen (Paranatellonten) die Planeten zur Zeit einer Begebenheit standen.

Dieser religiöse Charakter trug sich nothwendig auch auf den ägyptischen Kalender über. Jedem Monate, jedem Tage, ja jeder Tagesstunde stand eine Gestirn-Gottheit vor, und die Namen unserer heutigen Wochentage sind noch eine Ueberlieferung aus jenem längstverschollenen ägyptischen Kalender[254]. Selbst die ägyptische Arzneikunde, die ja auch von einer besonderen Priesterklasse ausgeübt wurde, trug denselben religiös-astrologischen Charakter. Wie jeder einzelne Theil des Jahres, so stand auch jeder einzelne Theil des menschlichen Körpers unter dem Einfluss einer besonderen Gestirngottheit[255]. Und die Aderlassmännchen, welche noch heutzutage die Rückseiten von manchen unserer Volkskalender zieren, sind eine Spur des bis auf unsere Tage fortgeerbten Einflusses jener astrologischen Heilkunde der alten Aegypter.

So wurde der Glaube an einen durch die Vermittelung des Himmelsgewölbes und der Gestirne stattfindenden, Alles regierenden Einfluss der Urgottheit zu einem das ganze Leben der Aegypter beherrschenden Aberglauben; alle Ereignisse des menschlichen Lebens, von der Geburt an bis zum Tod, hingen nach dem Glauben der Aegypter von dem Stande der Gestirne ab. Eine Verheirathung, eine Reise, ein Rechtsstreit, eine Heilung konnten nicht unternommen werden, ohne die Gestirne zu befragen. Der Aberglaube der Tagwählerei hat in diesem astrologischen Glauben seinen Grund.

Dass endlich auch der Aberglaube der Zeichendeuterei, d. h. die Vorhersagung der Zukunft aus auffallenden zufälligen Begebenheiten, unter einem Volke blühen musste, das in

Allem und Jedem den unmittelbaren Einfluss der Götter erblickte, begreift sich leicht. Und in der That sagt Herodot, dass bei allen übrigen Völkern zusammen nicht so viel Zeichen scien beobachtet worden, als bei den Aegyptern allein, denn jede auffallende Erscheinung mit den darauf eintretenden Ereignissen sei von ihnen aufgezeichnet worden, und wenn nun etwas Aehnliches wieder vorfiele, so schlössen sie dann auch auf einen ähnlichen Ausgang der Vorbedeutung[256].

Bei dieser Ansicht von der Regierung der Welt durch die Urgottheit verbanden die Aegypter zu gleicher Zeit die Vorstellung von einer weltregierenden Vorsehung mit der einer unabänderlich wirkenden Nothwendigkeit. Die Verschiedenartigkeit der die Urgottheit bildenden göttlichen Wesen machte ihnen die Vereinigung dieser beiden einander wesentlich widerstrebenden Vorstellungen möglich; denn dem guten Urgeiste, dem Amun-Kneph, kam eine mit Einsicht, nach Zwecken handelnde Vorsehung zu; der Pascht aber, der Hüterin der unabänderlichen Weltordnung, die in der äusseren Natur wirkende Nothwendigkeit. Das in den Gestirnen ausgesprochene, zwingende Geschick sahen sie daher als eine Wirkung dieser beiden höchsten Ursachen: der Vorsehung und der Nothwendigkeit, zugleich an, und die Gestirngottheiten als die Diener und Werkzeuge des von diesen beiden Ursachen verhängten Geschickes[257a]. Zugleich aber schrieben sie den höheren Gottheiten die Kraft zu, die Beschlüsse des Geschickes zu lösen und aufzuheben[257b]. So fand sich, wie man sieht, schon in der ägyptischen Ansicht von der Weltregierung dieselbe Schwierigkeit, die sich auch in den späteren Glaubenslehren bis auf diesen Tag fühlbar gemacht hat, der Widerspruch nämlich zwischen einer Alles regierenden und leitenden Vorsehung, einem Schicksal, und zwischen der selbstständigen Freiheit des Einzelnen, welche nothwendig angenommen werden muss, wenn die Zurechnung der guten und bösen Handlungen bei dem Menschen stattfinden soll, wie dies in der ägyptischen Lehre angenommen wird, da sie eine Vergeltung nach dem Tode lehrt[258].

Mit diesem Bilde von dem Weltganzen hingen die Vorstellungen der Aegypter von der Stellung des Menschengeschlechtes in demselben aufs Engste zusammen.

Nach der schon oben vorgetragenen Lehre entstand das

Menschengeschlecht erst, nachdem die früheren Bewohner der Erde, die rein geistigen Götter und Dämonen, dieselbe verlassen und ihren Wohnsitz am Himmelsgewölbe in den Gestirnen eingenommen hatten. Als durch den Kataklysmos die Erde von dem Frevel gereinigt worden war, womit die Empörung gegen die Götter sie befleckt hatte, sollten nun auch die Dämonen und Geister, welche an der Empörung gegen die Götter Theil genommen hatten, von diesem Frevel gereinigt werden. Amun bildete zu diesem Behufe irdische Körper, in welche die empörerischen Geister herabsteigen und eingeschlossen werden sollten, um durch einen Büssungszustand auf der Erde sich von jenem Frevel zu sühnen und ihre ursprüngliche Reinheit wieder zu erlangen. So entstand das Menschengeschlecht, und alle seitdem auf Erden Gebornen sind nur solche zur Büssung ihres Vergehens vom Himmel auf die Erde herabsteigende verbrecherische Dämonen.

Die Seelen der Menschen waren also gleich allen übrigen Gottheiten und Dämonen im Anfange der Weltentstehung mit entstanden und wurden demnach nicht erst im Augenblicke der Zeugung oder der Geburt. Dies ist die Vorstellung von der Präexistenz der Seelen [259].

Die Aegypter stellten sich folglich vor, dass, wenn ein Mensch geboren werden sollte, ein solcher schuldiger Geist aus den höheren Himmelsräumen auf die Erde niedersteigen müsse, um sich mit dem zu gebärenden Leibe zu verbinden. Der schuldige Geist nimmt seinen Weg durch den Thierkreis und die Milchstrasse und erhält auf diesem Wege durch den Himmel unter dem Einflusse der zur Zeit der Geburt gerade herrschenden Gestirne, der Zeichen des Thierkreises, der Dekane und Planeten, diejenigen Eigenschaften, welche über seinen Charakter auf der Erde entscheiden, d. h. er erhält hier die niederen Theile seiner moralischen Natur, sein Gemüth und seine Begierden; mit dem Geiste verbindet sich die Seele [260]. Denn nach dem allgemeinen Glauben der Alten ist der menschliche Geist nicht ein einfaches, sondern ein zusammengesetztes Wesen; der eine Theil göttlicher und unvergänglicher Natur ist der eigentliche Geist; der andere Theil irdischer und vergänglicher Natur ist die Seele. Durch diesen letzteren Theil ist der Mensch dem Einflusse der physischen Natur und dem in ihr wirkenden Geschicke unterworfen, und daher die

Wichtigkeit der himmlischen Konstellationen in dem Augenblicke der Geburt; denn von dem günstigen oder ungünstigen Einflusse der Gestirne hängt die bessere oder schlechtere Beschaffenheit der Seele ab, mit welcher sich der Geist verbinden muss, um zu dem irdischen Leben befähigt zu werden[261].

Zugleich erhält jeder gefallene auf die Erde niedersteigende Geist einen anderen guten, nicht gefallenen Dämon zum Begleiter und Schutzgeiste für die Dauer seines irdischen Aufenthaltes, der ihn durch seine ganze Büssungszeit nicht verlässt. Die Lehre von den Schutzgeistern der Menschen ist also ägyptischen Ursprungs[262].

Sobald der Geist durch die Geburt mit dem Körper verbunden ist, beginnt sein Büssungszustand. Die Ansicht, dass das Leben eine Büssungszeit, der Körper für den Geist gleichsam ein Gefängniss sei, ist also auch eine ägyptische[263].

Die ganze religiöse Einrichtung des ägyptischen Lebens zielte nun dahin ab, zur Heiligung und Läuterung der menschgewordenen Geister beizutragen. Daher die strengen Reinigungsgesetze der Aegypter: die Beschneidung[264], die häufigen Waschungen, besonders der Priester, die Vermeidung alles Unreinen, sowohl der unreinen Thiere, als auch der unreinen Menschen, d. h. aller Nichtägypter; denn, wie die Hebräer, deren Ceremonialgesetzgebung ein Abbild der ägyptischen war, glaubten auch die Aegypter sich durch den Umgang mit Fremden verunreinigt[265].

Mit dem Tode war demnach auch die Existenz des Geistes nicht beendigt; der Geist, welcher nicht mit der Geburt entstanden war, hörte auch mit dem Tode nicht auf. Die Aegypter sind, wie Herodot sagt[266], die ersten, welche die Unsterblichkeit der Seele lehrten. Der Tod war vielmehr für die Aegypter eine Befreiung aus dem irdischen Büssungszustande und eröffnete die Möglichkeit in die frühere himmlische Heimath zurückzukehren, in jene höheren Räume des Firmamentes, wo die Götter und reinen Dämonen ein seliges Leben führen[267].

Zu diesem Ende kommen die abgeschiedenen Geister zuerst in die Unterwelt, d. h. in die zwischen Erde und Mond befindlichen unterirdischen Lufträume[268], und werden von den unterweltlichen Gottheiten geprüft. Das Ergebniss dieser Prüfung bestimmt dann ihr weiteres Geschick. Wird der Geist

völlig geläutert und gereinigt befunden, so steigt er aus der Unterwelt durch die Sphären der Planeten, wo er die bei seinem Herabsteigen angenommenen niederen Theile, die Seele, zurücklässt, hinauf in die höheren Regionen, den Sitz der reinen Götter und Geister, um da für immer mit denselben ein seliges Leben zu führen[269].

Werden sie aber nicht geläutert genug befunden, und hatten sie sich gar in ihrem irdischen Leben mit Verbrechen befleckt, so müssen sie wieder auf die Erde zurückkehren und nach Maassgabe ihrer Sündhaftigkeit sich von Neuem mit einem Menschen- oder Thier-, oder auch wohl Pflanzenleib verbinden, um einen nochmaligen Büssungszustand durchzugehen. Diese büssende Rückkehr ins irdische Leben wiederholte sich so oft, bis der Geist endlich seine ursprüngliche Reinheit wiedererlangt hatte. Dies ist die berühmte ägyptische Lehre von der Seelenwanderung[270]. Eine Darstellung dieser Wanderung der Seele durch die Unterwelt, wie sie in dem Todtenreiche ankommt, die elysäischen Felder bebaut, dann in den Palast des Osiris eintritt und dort gerichtet wird, und nach dem erwünschten günstigen Ausspruche in die höheren Sphären des Weltraumes: des Mondes und der Sonne, aufsteigt, bis sie endlich in den obersten himmlischen Räumen bei den höchsten, grössesten Gottheiten anlangt, — dies macht den Inhalt der unter dem Namen des Todtenbuches bekannten Sammlung von Gebetsformeln und Reden aus, welche die Aegypter in grösserer oder geringerer Vollständigkeit den Verstorbenen auf Papyrusrollen in die Begräbnisse mitzugeben pflegten, und welche sich als die einzigen Ueberreste der ägyptischen Literatur, zum Theil aus hohem Alterthum, bis auf unsere Tage erhalten haben. Namentlich ist die wichtige Scene, welche die Prüfung und den Urtheilsspruch über das vergangene Leben der Seelen darstellt, ein Hauptbestandtheil in diesen sinnbildlichen Schilderungen des Schicksals, das den Seelen nach dem Tode bevorsteht[271]. In dem Todtenpalaste des Osiris, den gewöhnlich ein reichverzierter Pylon andeutet, sieht man die Seele vor den zweiundvierzig Richtern, die aus dem gesammten ägyptischen Götterkreise bestehen, in knieender Stellung, offenbar, um das Bekenntniss ihrer Sünden abzulegen. Begleitet von der Göttin Tme, der Göttin der Gerechtigkeit, erscheint sie dann vor dem Osiris, in dessen Beisein der wichtigste Akt;

die Abwägung ihrer Sünden, vorgenommen wird. Zu diesem Behufe sieht man eine grosse Wage aufgerichtet, auf deren einer Wagschale ein sinnbildliches Gefäss steht, das Herz oder die Sünden der abgeschiedenen Seele enthaltend, während auf der anderen Schale ein kleines Standbild der Göttin der Gerechtigkeit, der Tme, das Gegengewicht bildet. Der Gott Horus, der Sohn des Osiris und der Isis, steht an der einen Wagschale und beobachtet die Zunge der Wage; der Gott Anubis, Sohn des Osiris und der Nephthys, steht an der andern Schale, die das Gegengewicht trägt, und beobachtet den Stand dieses Gegengewichtes. Auf der Höhe der Säule, welche den Wagbalken trägt, thront Thot der einmal grosse in seiner Eigenschaft als Vorsteher der Wägung. Neben der Wage, zu Osiris hin gerichtet, steht Joh-Thot der zweimal grosse, der Mondgott, der Urheber der heiligen Bücher, der ägyptische Religionsstifter und Gesetzgeber selbst, im Begriffe, das Ergebniss der Wägung mit einem Schreibrohre auf eine Tafel zu verzeichnen. Zur äussersten Linken ist der Thron des Osiris, und vor ihm sitzt die Göttin der Unterwelt, die Wächterin des Todtenreiches, die Züchtigerin der Frevler, die Hathor, die in ihrer Eigenschaft als Wächterin des Todtenreiches in Hundsgestalt dargestellt ist, das Urbild des griechischen Cerberus. Osiris selbst mit den Zeichen seiner Macht und Heiligkeit, der Geissel, dem Krummstab und dem priesterlichen Pantherfell geschmückt, von den Göttinnen Isis und Nephthys umgeben, fällt den entscheidenden Spruch.

Alle vorkommenden Gottheiten sind hierbei nicht blos durch ihre eigenthümliche Gestaltung, sondern noch durch ausdrückliche hieroglyphische Bezeichnung ihrer Namen kenntlich gemacht.

Die folgenden Theile des Todtenbuches enthalten die Wanderungen der für rein erklärten Seele durch die verschiedenen Himmelsgebiete des Thot, d. i. des Mondgottes Joh, des Sonnengottes Re bis zu den höchsten Himmelsräumen des Urfeuers Phtah und der Urmaterie Neith; und schliessen mit Gebeten an die überweltliche, unentstandene Urgottheit, den Weltschöpfer Amun-Kneph.

Das entgegengesetzte Schicksal: die Zurückverbannung auf die Erde, um wieder in einen neuen Menschen- oder Thierleib einzugehen, kommt bei diesen Darstellungen im

Todtenbuche nicht vor, da es in der Natur der Sache lag, im Interesse der abgeschiedenen Seele nur das günstigste Geschick der Unterwelt vorauszusetzen. Auf anderen hieroglyphischen Bildern findet sich aber auch dieser Ausgang des Todtengerichtes dargestellt. So wird z. B. eine Seele in Gestalt eines Schweines durch den Thot von dem Throne des Osiris fortgetrieben, um anzudeuten, dass sie für ihre Sünden verdammt worden ist, auf der Erde in dem Körper eines Schweines geboren zu werden[272]. Dass im ungünstigen Falle eine Seele den Kreislauf aus der Unterwelt in irdische Verkörperungen und wieder in die Unterwelt zurück bis auf eine Dauer von 3000 Jahren erdulden konnte, sagt ausdrücklich Herodot. Es lag aber in der Macht eines Jeden, durch ein heiliges und tugendhaftes Leben diese Wanderung abzukürzen, denn eine vollkommen geläuterte Seele war fähig, nach ihrem Abscheiden von der Erde und der bestandenen Prüfung in der Unterwelt in die höheren Himmelsräume emporzusteigen und an der Seligkeit der Götter Theil zu nehmen[273]. Eine Ewigkeit der Strafen kannte also die ägyptische Glaubenslehre nicht, sondern das ganze irdische Leben mit den verschiedenen Graden der Seelenwanderung musste nach ihrer Vorstellung eine endliche Läuterung und Heiligung der Seele zur Folge haben.

Es bedarf keiner weiteren Ausführung, dass diese Ansichtsweise trotz der fremdartigen Formen in ihren einzelnen Theilen eine keineswegs rohe, sondern vielmehr sehr verfeinerte ist und sich hoch über die Vorstellungsweisen der meisten übrigen alten Völker erhebt.

Die Lehre von der Präexistenz der Seelen, von den Schutzgeistern, von dem menschlichen Leben als einem Büssungszustande, von der Unsterblichkeit und der Vergeltung nach dem Tode, von der Seelenwanderung, dies alles sind also ägyptische Lehren. Alle diese Lehren haben eine solche Uebereinstimmung unter einander, sind so eng zusammenhängende Glieder einer und derselben Kette von Vorstellungen, dass wohl Niemand mehr ihren inneren Zusammenhang bezweifeln wird. Namentlich aber die Lehre von einem Aufenthalt der Seele in der Unterwelt nach dem Tode, von einer dort stattfindenden Belohnung und Bestrafung ist in dem engsten Zusammenhange mit der Seelenwanderungslehre, und es findet keineswegs

ein Widerspruch zwischen beiden statt, eine hebt die andere keineswegs auf, wie man bisher wohl aus Mangel an genauerer Kenntniss sich eingebildet hat. Im Gegentheil: die Seelenwanderung ist erst die Folge des in der Unterwelt stattgefundenen Richterspruches. Die bei dem Seelengericht stattfindende Belohnung besteht in dem Aufsteigen der Seele in die höheren himmlischen Räume und in ihrer Wiederkehr zu den seligen Göttern und Dämonen, von welchen sie scheiden musste, als sie zur Büssung auf die Erde niederstieg. Die in der Unterwelt ausgesprochene Strafe dagegen besteht gerade in der Nothwendigkeit, von Neuem auf die Erde zurückzukehren und einer neuen Geburt unterworfen zu werden. Selbst der so auffallende Glaube, dass die Seelen bei einer solchen wiederholten Verkörperung sogar Thier- oder Pflanzengestalt annehmen mussten, hat seinen Grund darin, für die verschiedene grössere oder geringere Strafbarkeit und die Verderbtheit der Seele in Folge ihrer irdischen Vergehungen sich eine angemessene Strafe zu denken.

An diese Lehre von dem Herabsteigen der Seelen aus dem Himmel auf die Erde knüpft sich nun eine eigenthümliche Ausbildung des astrologischen Glaubens der Aegypter. Sowie sie alle irdischen Begebenheiten von dem Ausflusse des Himmels und der Gestirne abhängig machten, so musste ihnen natürlich auch der wichtigste Akt im menschlichen Leben, die Geburt des Menschen, ganz besonders unter dem Einflusse des Himmels stehen. Und wie alle übrigen irdischen Begebenheiten von dem Einflusse des gleichzeitig am Himmel stattfindenden Standes der Gestirne abhingen, so machten sie auch die Geburt selbst und das ganze dem Menschen auf der Erde bevorstehende Schicksal von dem Einflusse der im Augenblicke der Geburt am Himmelsgewölbe befindlichen Gestirne und Sternbilder abhängig. In welchen Zeichen des Thierkreises Sonne und Mond bei der Geburt standen, welche Planeten am Himmel sichtbar waren, welche Sternbilder zu dieser Zeit auf- oder untergegangen waren, besonders aber, welchen Schutzgeist die Seele unter dem Einflusse der Gestirne bei ihrer Geburt zum Begleiter ins Leben erhalten hatte, davon hing nach ihrer Meinung das Glück oder Unglück eines Menschen während seines irdischen Lebens ab. Ein Hauptheil der Sterndeuterei beschäftigte sich also damit, nach Anleitung der

Sternkunde den zur Zeit der Geburt stattfindenden Zustand des Himmelsgewölbes zu bestimmen, um daraus das Schicksal der Menschen vorherzusagen. Dies ist das von den Aegyptern gegründete und ausgebildete Nativitätstellen, die Verfertigung der Horoskopien[274].

So begreift sich nun auch ein anderer Theil des ägyptischen Aberglaubens: die Geisterbeschwörungen. Ein grosser Theil der bei den späteren Neuplatonikern vorkommenden Theurgie fliesst aus diesem ägyptischen Aberglauben, und bestand in einer vorgeblichen geheimen Wissenschaft, entweder seinen Schutzgeist, seinen Genius, oder andere göttliche Wesen, oder auch Verstorbene, in der Unterwelt befindliche Geister durch Beschwörungsformeln dahin zu bringen, dass sie dem Menschen sichtbar würden, und ihm auf seine Fragen Rede und Antwort stünden[275]. Und dass dieser Aberglaube keineswegs blos ein Produkt der späteren Zeit war, beweist die Nachricht der Alten, dass Empedokles, der auch in seinen Schriften den Glauben an Schutzgeister lehrt, einst mit seinem Schüler Gorgias eine solche Geisterbeschwörung unternommen habe[276]. Die ganze religiöse und spekulative Richtung der Griechen und der späteren Völker gründet sich also im Guten wie im Bösen, in ihrem Glauben und Aberglauben, auf die ägyptische Bildung.

So war nach der Glaubenslehre der Aegypter der gegenwärtige Zustand des Weltganzen und die Stellung des Menschengeschlechtes in demselben nach allen Seiten hin bestimmt. Das Wissensbedürfniss des Menschen fand in der ägyptischen Glaubenslehre hinlängliche Befriedigung. Ueber die Entstehung der Welt und ihre vergangenen Zustände, über ihre jetzige Einrichtung und Beschaffenheit, über seine eigene Vergangenheit und Zukunft erhielt der Mensch in der ägyptischen Glaubenslehre vollkommene Auskunft.

Enthielt diese Glaubenslehre aber auch Aufschlüsse über die Zukunft des Weltganzen? denn ein solcher Aufschluss über die Zukunft des Weltalls scheint zur Befriedigung der menschlichen Wissbegierde nöthig, und die meisten älteren Glaubenslehren und spekulativen Systeme suchen etwas über diesen dunklen Gegenstand festzusetzen. Das auch die ägyptische Lehre hierüber nicht schwieg, lässt sich mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen; aber die vorhandenen Nachrichten

sind ungenügend, um etwas Bestimmtes darüber festsetzen zu können. Nach manchen Nachrichten der Alten hätten die Aegypter die Ewigkeit der Welt gelehrt, d. h. sie hätten dem Weltganzen in seiner jetzigen Zusammensetzung und Einrichtung eine unendliche Fortdauer zugeschrieben [277]. Nach anderen Nachrichten dagegen hätten sie eine Zerstörung der Welt durch Feuer und Wasser gelehrt [278], d. h. wohl: eine Auflösung der Welt, die sich jetzt von der Urgottheit gesondert entwickelt hat, und ein Zurückgehen derselben in die Urgottheit, aus der sie sich ausgeschieden. Innere und äussere Gründe sprechen für diese letztere Meinung. Die inneren Gründe sind diese. Das Menschengeschlecht bestand, wie wir gesehen haben, aus den auf die Erde zur Büssung herabgestiegenen empörerischen Dämonen. Die Entstehung neuer Menschengeschlechter musste also so lange fortdauern, bis alle gefallenen Geister durch die Menschwerdung gereinigt sein würden. So gross man nun auch das Heer jener Geister annehmen mochte, welche einst der Empörung gegen die Götter sich schuldig gemacht hatten, so viel verschiedene irdische Geburten auch ein und derselbe Geist bei der Metempsychose nach dem Maasse seiner Verderbtheit mochte zu überstehen haben, so musste doch endlich eine Zeit eintreten, in welcher alle gefallenen Geister ihre Schuld abgebüsst hatten und von ihren Vergehen gereinigt waren, dann mussten also die menschlichen Geburten aufhören und die Erde wäre ohne Bewohner. Dann hätte ihr längeres Dasein offenbar keinen Zweck. Entweder müsste sie dann wieder der Aufenthalt der seligen Geister werden, oder sie müsste aufhören. Für diese letztere Annahme spricht nun — und dies sind die äusseren Gründe —, dass auch die Pythagoräer, besonders die sogenannte orphische Theogonie, welche aus der ältesten pythagoräischen Schule herrührt, ausdrücklich eine Auflösung, ein Zurückgehen der Welt in die Gottheit lehren. Da sich der orphisch-pythagoräische Vorstellungskreis bis in die kleinsten Theile aufs Engste an die ägyptische Glaubenslehre anschliesst, ja mit ihr vollkommen identisch ist, so ist es in der That höchst unwahrscheinlich, dass er in einer so bedeutenden und wichtigen Lehre von ihr abweichen und eigenthümlich sein sollte; besonders, da durch eine solche Lehre von der künftigen Vereinigung der Welt mit der Urgottheit der ägyptische

Vorstellungskreis erst seine innere Abrundung erhält. Es ist also höchst wahrscheinlich, dass die Lehre von einer Auflösung der Welt und ihrem Zurückgehen in die Urgottheit, aus der sie hervorgegangen war, auch den Schlussstein des ägyptischen Glaubensgebäudes ausmachte. Zugleich scheinen die Aegypter damit die Annahme von grossen Weltperioden verbunden zu haben. Die noch erhaltenen Spuren von dieser Vorstellungsweise sind aber so dunkel, dass sich wenigstens bei dem jetzigen Zustande unserer Kenntnisse von der ägyptischen Literatur nichts Sicheres darüber festsetzen lässt. Die Aegypter scheinen nämlich eine seit dem Bestehen der Welt mehrfach erfolgte Veränderung im Laufe der grossen Himmelskörper angenommen zu haben. Diese Lehre scheint aus einer merkwürdigen Stelle des Herodot hervorzugehen, denn er berichtet als eine Nachricht der ägyptischen Priester[279], dass während der Dauer ihrer Geschichte, die sie auf 11,340 Jahre angeben, von den letzten in Aegypten herrschenden Göttern an gerechnet, die Sonne viermal ihren gewöhnlichen Aufgangsort gewechselt habe, indem sie zweimal da, wo sie nun untergehe, aufgegangen, und da, wo sie nun aufgehe, untergegangen sei, d. h. zweimal aus ihrem jetzigen gewöhnlichen Laufe herausgetreten und dann wieder hineingetreten sei. (Denn wäre sie nach dem ersten Wechsel nicht wieder zu ihrem alten gewohnten Laufe zurückgekehrt, so hätte sie ja nicht zum zweitenmale heraustreten können; und da sie jetzt wieder in ihrem alten gewöhnlichen Laufe ist, so muss sie auch wieder in ihn zurückgekehrt sein, was eben die vier von Herodot erwähnten Wechsel ausmacht.) Und zwar habe dieser Wechsel stattgefunden, ohne irgend eine Aenderung in den Zuständen von Aegypten hervorzubringen. Mit dieser Stelle scheint nun eine andere, ebenso auffallende, im Politikos des Plato[280] in Verbindung zu stehen, in welcher dieser phantasieenreiche Denker die grossen Perioden der Weltdauer durch eine plötzlich eintretende Veränderung der Erdumdrehung hervorbringen lässt, die in Bezug auf den scheinbaren Aufgang der Sonne den nämlichen Erfolg hat, dass nämlich die Sonne durch die umgekehrte Erdumdrehung plötzlich da aufgeht, wo sie bisher untergegangen war. Obwohl Plato in der nämlichen Stelle an diese plötzlich eintretende Umkehrung der Erdumdrehung die persische Lehre von der Auferstehung der Todten anknüpft,

so kann doch diese Vorstellung von einer plötzlich eintretenden Erdumdrehung nicht persisch sein, da die erhaltenen, ziemlich vollständigen Nachrichten der Alten von der persischen Lehre auch nicht das Geringste, mit einer solchen Ansicht Verwandte berichten, was sie bei der so auffallenden Natur einer solchen Vorstellungsweise wohl schwerlich unterlassen hätten. Da nun der ganze Dialog vom Staatsmann sehr stark nach ausländischer, besonders ägyptischer Weisheit schmeckt, so ist es sehr wahrscheinlich, dass Plato in der angeführten Stelle zwei verschiedene, nicht zusammengehörige Vorstellungskreise mit einander verschmolzen habe, und diese Bemerkung in Verbindung mit der angeführten Stelle des Herodot führt darauf: in jenem Wechsel der Himmelsbewegung eine ägyptische Lehre zu erkennen.

Drittes Kapitel.

Die gegebene Darstellung der ägyptischen Spekulation, trotzdem, dass sie aus lauter einzelnen Bruchstücken zusammengefügt ist, wird hoffentlich ein in seinen wesentlichen Bestandtheilen vollständiges, in sich zusammenhängendes Ganze darbieten. Sie schliesst sich an keine der früher versuchten Darstellungen an, ist lediglich aus einer lang dauernden Beschäftigung mit den Quellen selbst hervorgegangen, und enthält zu einem grossen Theile Götterbegriffe und Glaubenslehren, die bisher gänzlich unbekannt waren, und von denen der Verfasser selbst noch nichts ahnen konnte, als er seine ägyptischen Studien begann, weil er während der Quellenforschung das richtige Neue erst lernen, das irrige Alte verlernen musste. Der Verfasser wagt es daher, das gefundene Ergebniss als ein von allem Einfluss persönlicher Vorurtheile freies, blos aus dem Studium des Gegenstandes selbst hervorgegangenes anzusehen. Er schämt sich nicht, zu gestehen, dass er selbst sich nur allmählig und nach Ueberwindung mancher eigenen Verwirrung in diesem fremdartigen Vorstellungskreise zurechtfinden lernte, und dass er erst durch den Zusammenhang des Ganzen das Verständniss einzelner Vorstellungen erhielt, mit denen er, als er sie zuerst in seinen Quellen fand, nichts anzufangen wusste. Dies Geständniss der Schwierigkeiten des eigenen Lernens, in das wohl alle die Quellenforscher mit einstimmen werden, welche ein bisher nicht zugängliches Gebiet des Wissens anzubauen versuchten, mag zugleich denjenigen Lesern, welchen bei der Neuheit der ägyptischen Studien eine vollständige Prüfung des in den Noten dargebotenen Materials für den Augenblick noch unthunlich sein sollte, eine Bürgschaft wenigstens für die Gewissenhaftigkeit der angestellten Forschungen geben.

Das auf diese Weise gefundene Ergebniss gewährt ein Bild der ägyptischen Glaubenslehre, welches von den bisher über sie herrschenden Vorstellungen gar sehr abweicht. Es

würde zwecklos sein, alle die verschiedenen, zum Theil abentheuerlichen Ansichten, welche Aeltere und Neuere über die ägyptische Glaubenslehre vorgebracht haben, hier einzeln aufzuführen und zu widerlegen. Denn sie finden ihre Berichtigung in der gegebenen quellenmässigen Darstellung schon von selbst. Nur Eine Ansicht möge hier näher berührt werden, welche der Stifter der letzten philosophischen Schule sich angeeignet und sogar in seine Spekulationen verarbeitet hat; die also wohl noch bei Vielen, durch das Ansehen eines so grossen Namens geschirmt, in Gültigkeit steht, und selbst durch die äussere Form der ägyptischen Göttergestalten bestätigt zu werden scheint. Es ist dies die Ansicht von der Entstehung der ägyptischen Glaubenslehre aus einem Thierdienste. Schon den Griechen waren die einem ungewohnten Auge so auffallenden und selbst anstössigen bildlichen Formen der ägyptischen Gottheiten, besonders aber ihre Thiergestalten ein Räthsel, und die albernen Geschichtchen, womit sie die Entstehung dieser Thiergestalten erklären wollten, zeigen hinlänglich, dass sie dieselbe nicht zu erklären vermochten. Auch bei den Neueren sind es hauptsächlich diese Thierformen der ägyptischen Gottheiten, welche die Meinung begünstigt haben, als sei die ägyptische Götterverehrung aus einem rohen Thierdienste entstanden, und zeuge daher von einer sehr niedrigen Bildungsstufe der Aegypter. Diese ganze Ansicht beruht lediglich auf mangelhafter Sachkenntniss und ist völlig unbegründet. Es streift daher wahrhaft ans Komische, wenn man selbst einen grösseren Denker tiefsinnig klingende Spekulationen mit vollem Ernste auf diese bodenlose Annahme bauen sieht.

Ohne weiter auf eine Erörterung einzugehen, ob auf diese Weise überhaupt eine Götterverehrung entstehen könne, und bei irgend einem der uns bekannten Völker entstanden sei — was geradezu verneint werden muss — mag es genügen, das Räthsel dieser auffallenden Erscheinung mit zwei Worten zu lösen. Die ganze äusserliche Gestaltung der ägyptischen Götter entstand aus der Hieroglyphenschrift. Die in jenen frühen Zeiten, als die ägyptische Schrift erfunden ward, noch unbehülfliche Kunst war natürlich nicht im Stande, die verschiedenen und so zahlreichen Gottheiten durch eine individualisirte und charakteristische Gestaltung von einander zu

unterscheiden, wie es erst viel später der griechischen Kunst in der Zeit ihrer höchsten Entwicklung möglich ward. Sie musste also bei der Darstellung der verschiedenen göttlichen Wesen zu äusseren Hülfsmitteln greifen, welche dem Beschauer die gemeinte Gottheit so bezeichneten, dass er sie mit keiner anderen verwechseln konnte. Diese Bezeichnung der Göttergestalten geschah durch die Hieroglyphenschrift. Da die Hieroglyphenschrift zum Theil aus Lautzeichen (phonetischen Zeichen), zum Theil aus Begriffszeichen (Symbolen) besteht, so war auch die Bezeichnung der Göttergestalten eine doppelte, theils durch Lauthieroglyphen, theils durch Begriffshieroglyphen. Diese Bezeichnung fand zuerst und am einfachsten so statt, dass man über die Göttergestalten diejenige Hieroglyphe setzte, welche entweder den Namen der Gottheit, ja auch nur den Anfangsbuchstaben ihres Namens, oder ihren Begriff ausdrückte. Auf die erste Weise, zur Bezeichnung des ganzen Namens, erhielt z. B. die Neith, die Athene der Griechen, ein Weberschiff über ihren Kopf, das im Aegyptischen Net heisst und daher zugleich den Buchstaben N bezeichnet; die Isis einen Thron oder Sessel, der im Aegyptischen Ese heisst; die Okeame einen Schild, der im Aegyptischen Okham heisst. Auf ähnliche Weise tragen die Nephthys, die Hathor, die Isis-Selk, d. h. die Isis als Göttin von Pselkis, ihre ganzen Namenszeichen auf dem Kopfe, wie die Noten zur Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre im Einzelnen nachweisen. Nach der zweiten Weise, als Hindeutung auf den Anfangsbuchstaben des Götternamens, erhält die Göttin Me, die Themis der Griechen, über ihrem Kopfe eine Straussfeder, den Buchstaben M; der Gott Seb, der Kronos der Griechen, eine Gans, den Buchstaben S; die Göttin Netpe ein Wassergefäss, den Buchstaben N, u. s. w. Auf die dritte Weise endlich, als symbolische Bezeichnung des Götterbegriffes, erhalten z. B. Harseph-Menth und Phtah, die Gottheiten der innenweltlichen Schöpfung, der Entstehung und Erzeugung, über ihrem Kopfe einen Skarabäus, das Symbol der Erzeugung. So tragen Pascht, Hathor und Sate, als Hüterinnen der Weltordnung und Ueberwacherinnen des Sonnenlaufes, über ihrem Kopfe ein Auge, das sprechende Symbol des Begriffes Aufseher.

An diese erste und einfachste Bezeichnungsweise der Göttergestalten schliesst sich nun eine zweite, welche darin

besteht, dass die Hieroglyphe des Götterbegriffes geradezu die Stelle eines Götterbildes vertritt. Da nun ein Theil der Hieroglyphen Thiergestalten sind, so kommt es, dass auch Thierbilder zu hieroglyphischen Bezeichnungen von Götterbegriffen angewandt wurden, ebensogut als andere ganz leblose Gegenstände, wie z. B. der sogenannte Nilmesser, der Nichts ist als ein ganz gewöhnliches Hausgeräthe, ein Säulentisch. Aus der Hieroglyphenschrift also und nicht aus dem Thierdienste sind diese thiergestaltigen Götterbilder hervorgegangen. Im Gegentheile diese thiergestaltigen Götterbilder sind es, welche den Thierdienst veranlasst haben. Denn erst nachdem man sich gewöhnt hatte, den Namen eines Gottes mit einer Thiergestalt geschrieben zu sehen, konnte man auf den Gedanken kommen, das lebendige Thier selbst, mit dessen Gestalt eine Gottheit bezeichnet wurde, als ein Symbol des Gottes, ein ihm geweihtes Thier zu betrachten. Denn die Mehrzahl dieser Thiergestalten hat mit dem Götterbegriffe, den sie bezeichnen, durchaus keinen tieferen inneren Zusammenhang, als den einer nicht einmal immer sehr nahe liegenden Aehnlichkeit in einzelnen Attributen, oder gar nur den, dass Thier- und Göttername mit demselben Buchstaben des Alphabets anfangen. Diese rein hieroglyphischen Götterbilder entstehen nämlich ebensowohl aus den Namens-, wie aus den Begriffshieroglyphen. So dient der Ibis, im Aegyptischen Chib, die Hieroglyphe des Buchstabens Ch, zur Bezeichnung des Mondgottes Joh-Thot in seiner Eigenschaft als Regler des Monates, Chonsu; und der Ibis ist daher eine der gewöhnlichsten Darstellungsformen des Joh-Thot. So stellt auf der Scene der Sündenwägung im Todtenbuche die Straussfeder, der Buchstabe M, die Göttin Me vor, u. s. w. Besonders häufig aber dienen als Götterbilder die begriffbezeichnenden Hieroglyphen, d. h. die Bilder von solchen Gegenständen, welche durch eine nähere oder entferntere Gedankenverbindung mit dem Begriff einer Gottheit in Beziehung stehen. Diese Beziehungen sind sehr mannigfach, und meistens so ganz in dem eigenthümlichen Vorstellungskreise der Aegypter begründet, dass man ohne die Kenntniss dieses Vorstellungskreises die zwischen dem Gegenstande und dem zu bezeichnenden Götterbegriffe stattfindende Ideenverbindung gar nicht errathen kann. So wird Amun-Kneph,

der gute Urgeist, der Agathodaemon der Griechen, unter der Gestalt einer Schlange dargestellt, welche sich um den Weltkreis schlingt, weil die geistige Urgottheit als die Weltkugel von aussen ringsum einschliessend gedacht wurde; Sevek, der Gott der unendlichen, Alles zerstörenden Zeit, das böse Urwesen, unter der Gestalt eines Krokodiles, weil dies das zerstörendste und gefürchtetste der den Aegyptern bekannten Raubthiere war; Amun-Menth, der innerhalb der Welt Alles schaffende und erzeugende Geist, unter der Gestalt eines Bockes, weil die Aegypter dem Bocke die grösste Zeugungskraft zuschrieben; aus demselben Grunde Phtah-Thore, der materielle Weltbildner, unter der Gestalt eines Skarabäus, weil dieser als ein Sinnbild der männlichen Zeugung galt; denn die Aegypter glaubten, diese Käfer seien blos männliche Thiere, die sich ohne Weibchen fortpflanzten. Anubis, der Götter- und Himmelswächter, unter der Gestalt eines Hundes oder Schakals, weil eine Schakalart das die Wohnungen der Aegypter bewachende Thier war. So erscheint die Okeame, die Gemahlin des Nil, gewöhnlich in der Gestalt einer Bärin, weil sie in dem gleichnamigen Sternbilde am Himmel wohnend gedacht wurde; der Sonnengott Re erscheint in seiner Eigenschaft als Aufseher der Welt, wie er in mehreren Inschriften genannt wird, in der Gestalt eines grossen, mit Füssen und Fittigen versehenen Auges, die sprechendste Bezeichnung eines die Himmelsräume durchwandelnden Aufsehers.

Dieses letzte Beispiel ist ein recht handgreiflicher Beweis, dass die Göttergestalten Nichts als eine figürliche Begriffs- und Namensbezeichnung der betreffenden Götter sein sollen. Ebensowenig sollten demnach unter Sevek dem Gott der Zeit das Krokodil, unter Kneph dem guten Urgeist die Schlange, unter Amun-Menth der Bock, unter Anubis der Hund, unter der Okeame die Bärin, u. s. w. vergöttert werden, als unter dem Sonnengott Re ein wandelndes Auge. Bei allen diesen Göttergestalten kann also auch nicht im Entferntesten an eine Entstehung aus dem Thierdienste gedacht werden. Ohnehin hatten viele der Thiere, deren Gestalten zu Göttersymbolen gebraucht wurden, niemals eine religiöse Verehrung erhalten, wie z. B. die Bären, die Skarabäen, die Sperber, die Löwen u. a.

So wird z. B. der Sonnengott in seiner Eigenschaft als Wächter des Himmels unter der Gestalt eines Löwen dargestellt, welcher ebenfalls das Sinnbild des Begriffes Wächter ist. Um den Löwen noch stärker als den Darsteller des Sonnengottes zu bezeichnen, erhält er häufig die menschliche Kopfbildung des Sonnengottes mit dessen eigenthümlichem Kopfputze; dies ist dann jene Sphinx-Gestalt, über die so vieles gefabelt worden ist.

Aber nicht blos einzelne Götterbegriffe, sondern auch ganze Götterklassen werden auf eine solche Art dargestellt. So drückt die Hieroglyphenschrift den Begriff Geist, im Aegyptischen Bai, nach der lautbezeichnenden Weise durch einen Sperber aus, da dieser im Aegyptischen Bais, Baieth heisst, und daher ein Zeichen für den Laut B ist. Sollen also die höheren Gottheiten in ihrer Eigenschaft als geistige Wesen bezeichnet werden, so werden sie insgesammt als Sperber abgebildet und unterscheiden sich unter einander nur durch die verschiedene Form ihrer anderweitigen, jedem Gotte eigenthümlichen Abzeichen. So erscheint z. B. der Sonnengott Re als ein Sperber mit der Sonnenscheibe über dem Kopfe; der Mondgott Chonsu als ein Sperber mit der Mondscheibe und der Mondsichel; Horus der ältere als ein Sperber mit dem königlichen Kopfputz, dem Pschent; der jüngere Horus als ein Sperber mit der Peitsche, dem Zeichen der königlichen Macht, u. s. w.

Eine andere gewöhnliche Hieroglyphe für den Begriff Bai, Seele, Geist, ist das Schaaf, das ebenfalls den Buchstaben B bezeichnet. Sollen daher die beiden höchsten göttlichen Urwesen, Amun-Kneph der Urgeist, und Neith die Urmaterie, die ja auch beseelt gedacht wurde, in ihrer Eigenschaft als geistige Wesen dargestellt werden, so erhält Amun-Kneph, der sonst als Schlange abgebildet wird, die Gestalt eines Widders, und Neith, deren gewöhnliche Bezeichnung der Geier ist, die Gestalt eines Schaafes.

Auch in diesem Falle, wo mehrere Gottheiten zugleich unter einer und derselben Thierform dargestellt werden, erscheint es recht in die Augen springend als widersinnig, wenn man alle diese, ihrem Begriffe nach so verschiedenen Gottheiten als aus der Verehrung des sie bezeichnenden Thieres, des Sperbers oder Schaafes, hervorgegangen ansehen wollte;

besonders da jede einzelne dieser Gottheiten auch noch in anderer Thiergestalt vorkommt, eine und dieselbe Gottheit also aus der Verehrung mehrerer Thiere müsste hervorgegangen sein, was eine handgreifliche Ungereimtheit ist. Es wird im Gegentheil jetzt vollkommen klar sein, dass der Thierdienst sich erst aus dieser hieroglyphischen Bezeichnungsweise der Götterbegriffe entwickelte, indem man dasjenige Thier, welches die gewöhnlichste hieroglyphische Bezeichnung eines Götternamens wär, auch als diesem Gotte geheiligt ansah, und dann ein solches Thier in dem Tempel desjenigen Gottes pflegte, mit dem es auf diese Weise in Verbindung gesetzt worden war. Ein solches, in einem Tempel gepflegtes Thier galt den Verständigen offenbar nur als ein Symbol des in dem Tempel verehrten Gottes, und erst in dem späteren Aberglauben des gemeinen Volkes konnte die Vorstellung aufkommen, als sei dies Thier der verkörperte Gott selbst. Ehe also der Thierkultus entstehen und zu einem so rohen Aberglauben ausarten konnte, mussten die dasselbe veranlassenden Götterbegriffe längst vorhanden und ausgebildet sein, nicht aber umgekehrt. Denn nach den Gesetzen der geistigen Entwicklung mussten die religiösen Vorstellungen schon längst vorhanden, ja selbst zu einem gewissen Grade von Ausbildung gelangt sein, ehe die Kultur so hoch stieg, dass das Bedürfniss einer Schrift fühlbar wurde. Auch bei den Aegyptern war also der religiöse Vorstellungskreis längst vorhanden, ehe die Hieroglyphenschrift erfunden wurde, welche die Veranlassung zum Thierkultus gab.

Aus der hieroglyphischen Darstellung der Götterbegriffe entsteht nun eine dritte, welche aus den Formen menschlicher Götterbilder und hieroglyphischer Begriffsbezeichnungen gemischt ist. Die Göttergestalten erhalten in dieser Form gewöhnlich einen menschlichen Rumpf mit einem hieroglyphischen Zeichen an der Stelle des menschlichen Kopfes, und zwar steht dann am häufigsten an der Stelle des menschlichen Kopfes ein sinnbildlicher Thierkopf. So wird z. B. Amun-Kneph, der in der Gestalt des Widders vorkommt, auch in widderköpfiger Menschengestalt abgebildet; Neith in ganzer Kuh- oder Schaafgestalt oder in kuh- oder schaafköpfiger Menschengestalt; Sevek in ganzer Krokodilgestalt und in krokodilköpfiger Menschengestalt; Amun-Menth in ganzer Widder- oder

Stiergestalt und in widder- oder stierköpfiger Menschengestalt; Thot in ganzer Ibisform oder in ibisköpfiger Menschenform; Anubis in ganzer Schakalsgestalt und in schakalköpfiger Menschengestalt; und so unzählige andere. So erscheinen die sämmtlichen oben angeführten Gottheiten, welche als geistige Wesen in Sperberform vorkommen, wie Re, Chonsu, Arueris, Horus u. s. w. auch in sperberköpfiger Menschengestalt, nur durch ihre eigenthümlichen Abzeichen von einander unterschieden. Und dass auch hier nicht an einen Thierkultus zu denken ist, beweisen andere Götterformen, wo nicht aus dem Thierreiche entlehnte hieroglyphische Buchstabenzeichen die Stelle des Kopfes vertreten. So wird Seb, der Kronos der Griechen, mit einem Menschenrumpfe dargestellt, der an der Stelle des Kopfes einen Stern trägt, die Hieroglyphe des Buchstabens S und zugleich seine Bezeichnung als Gestirngottheit; die Göttin Me, die Themis, kommt vor mit menschlichem Rumpf, der an der Stelle des Kopfes eine Straussfeder hat, die Hieroglyphe ihres Anfangsbuchstaben M; Phtah-Thore kommt vor mit menschlichem Rumpfe, auf welchem statt des Kopfes ein Käfer steht, die Hieroglyphe des Buchstaben Th und zugleich seine Bezeichnung als weltschöpferische Gottheit; Phtah-Totunen trägt auf einem menschlichen Rumpfe statt des Kopfes einen sogenannten Nilmesser, d. h. den obern Theil eines Säulentisches, einer Art Etagère, die gewöhnliche Hieroglyphe des Buchstaben T; u. s. w.

Auch umgekehrt kommen Thiergestalten mit menschlichem Kopfe vor, wie z. B. die oben berührte Form des Sonnengottes Re als Löwe mit Menschenkopf. So erklärt sich, wie Osiris, der Dionysos der Griechen, nicht blos in stierköpfiger Menschengestalt, sondern auch als menschenköpfiger Stier vorkommt, und zwar letzteres besonders auf griechischen Münzen. Auch verschiedenartig zusammengesetzte Thiergestalten kommen auf diese Weise vor, z. B. Amun-Kneph, der sowohl unter der Gestalt einer Schlange, als unter der Gestalt eines Widders erscheint, auch als widderköpfige Schlange; u. s. w.

Dass die äussere Form der Göttergestalten nur zur Bezeichnung des Götterbegriffes dienen sollte, beweisen endlich unwiderleglich diejenigen Götterbilder, welche aus mehrfachen

symbolischen Gegenständen zusammengesetzt sind, um auf diese Weise die verschiedenen Aemter und Wirkungskreise einer Gottheit anzudeuten. Es sind gewöhnlich Thiergestalten, die an einer Menschengestalt angefügt sind. Diese, vom Standpunkte der Kunst aus, ganz unbegreiflichen, wahrhaft ungeheueren und widerlichen Götterbilder erhalten, wenn man sie vom Standpunkte der Hieroglyphenschrift aus als eine Zusammensetzung begriffsbezeichnender Hieroglyphen betrachtet, auf einmal einen Sinn, und werden aus hässlichen, abenteuerlichen Götterbildern zu einer zwar auf den ersten Anblick fremdartigen, aber doch vollkommen verständlichen Schrift. Belege hierfür geben mehrere in den Anmerkungen vorkommende Erklärungen solcher Götterbilder; so das dreiköpfige Bild der Pascht; das vielgliedrige Bild, das den Sonnengott Re in allen seinen Aemtern und Wirkungskreisen darstellt.

Schon der Wechsel dieser verschiedenen Gestaltungen für eine und dieselbe Gottheit, so dass eine und dieselbe Gottheit in Menschengestalt, Thiergestalt, in thierköpfiger Menschengestalt und menschenköpfiger Thiergestalt, in einköpfiger und mehrköpfiger oder überhaupt vielgliederig-zusammengesetzter Gestalt vorkommen kann, wie z. B. der Sonnengott Re, — schon das allein beweist, dass diese äussere Form nur ein Darstellungsmittel für die hieroglyphische Schreibweise ist, um einen Götterbegriff möglichst genau zu bezeichnen. Zu allen Zeiten hat die rohe Kunst zu solchen Behelfen ihre Zuflucht genommen, um einen Begriff darzustellen, wenn sie nicht im Stande war, ihn durch die blosse Individualisirung der Menschengestalt sicher auszuprägen. So hat sich auch wohl die ältere christliche Kunst bei Darstellung der vier Evangelisten zur Charakterisirung der einzelnen dadurch geholfen, dass sie mit Bezug auf eine bekannte Stelle bei Ezechiel dem Lukas einen Ochsen, dem Matthäus einen Löwen, dem Johannes einen Adler, dem Markus einen Engel beigesellte; ja es kommt auch vor, dass man den Lukas geradezu mit einem Ochsenkopf, den Matthäus mit einem Löwenkopf, den Johannes mit einem Adlerkopf u. s. w. darstellte, um sie so von einander zu unterscheiden. So wird Christus als Lamm dargestellt, der heil. Geist als Taube u. s. w. Ebensowenig, wie sich die älteren Christen bei solchen Bildern dachten, dass Christus wirklich Lammsgestalt, der heil. Geist wirklich

die Figur einer Taube, Lukas wirklich einen Ochsenkopf gehabt habe, ebensowenig dachten sich also auch die älteren Aegypter, dass ihre Götter wirklich die oft so barocken Formen besässen, welche sie ihnen in der hieroglyphischen Schreibweise gaben, besonders da sie mit diesen Formen wechselten, ein Gott demnach mehrere Formen gehabt haben müsste, was widersinnig ist. Da aber die Neueren sich nicht scheuen, den Aegyptern das Unsinnigste aufzubürden, und der gesunde Menschenverstand der Aegypter bei unseren heutigen Vorurtheilen nicht im besten Kredit steht, so ist es gut, dass Herodot bei Gelegenheit der bocksförmigen Abbildung des Harseph-Menth, des ägyptischen Pan, des innenweltlichen Schöpfergeistes, die ausdrückliche Bemerkung hinzufügt, die Aegypter hätten keineswegs geglaubt, dass die Gottheit auch so aussähe, wie sie dieselbe darzustellen pflegten, sondern dass sie allen übrigen Göttern gleich sei; wodurch denn die äusseren Götterformen auch von Herodot für das erklärt werden, was sie wirklich sind, nämlich für ganz äusserliche Formen, die mit der eigentlichen Vorstellung von den Gottheiten Nichts gemein haben.

So viel zur Berichtigung der irrigen Ansicht, als sei die ägyptische Spekulation aus einem Thierdienste hervorgegangen. Ein noch genaueres Eingehen ins Einzelne liegt ausser dem Zweck dieser Schrift, und des Vorgetragenen würde schon zu viel sein, wenn nicht zu befürchten gewesen wäre, dass ohne diese Bemerkungen jene Ansicht einer vorurtheilslosen Auffassung der hier gegebenen Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre im Wege gestanden hätte.

Die ägyptische Glaubenslehre nahm vielmehr, wie sich aus ihrer Darstellung selbst überzeugend ergiebt, gleich allen übrigen alten Religionen, ihren Ursprung in einer Verehrung der unmittelbaren äusseren Natur; denn die höchsten und ältesten Götterbegriffe, welche sich zunächst an die Urgottheit anschliessen, d. h. die acht Götter ersten Ranges, sind sämmtlich kosmischer Natur; sie bedeuten die grossen Theile des Weltalls und die in demselben wirkenden Kräfte.

Diese ältesten Göttervorstellungen sind zugleich mit einer Lehre von der Entstehung der Welt aufs Engste verbunden; ein weiterer Beweis, dass dieselben aus der Anschauung der äusseren Natur und dem Streben nach einer Erklärung

derselben hervorgegangen sind. An diesen ältesten Kern hat sich aber noch eine reiche Hülle sowohl von untergeordneten Göttergestalten, als auch von Göttersagen und moralischen Vorstellungen angeschlossen, die offenbar einen anderen Ursprung haben als die Anschauung der Aussenwelt; denn sie haben in derselben keine Veranlassung und tragen Nichts zu ihrer Erklärung bei; wie z. B. die Lehre von dem Götterkampfe und von der Seelenwanderung. Diese Vorstellungen müssen also aus einer anderen Quelle geflossen sein.

Eine Nachweisung nun, wie die ägyptische Glaubenslehre von jenen einfachen, aus der unmittelbaren Anschauung der Aussenwelt hervorgegangenen Götterbegriffen zu jener weiteren Ausbildung gelangt sei, eine Geschichte ihrer allmähligen Entwicklung wäre nicht blos im Allgemeinen deshalb von dem grössten Interesse, weil uns dadurch eine Aussicht in die älteste Kulturgeschichte geöffnet würde, ein Gebiet, das bis jetzt noch mit dem dichtesten Dunkel bedeckt ist, sondern auch insbesondere deshalb, weil wir dadurch allein in den Stand gesetzt würden, ihre Eigenthümlichkeit zu begreifen, dasjenige, wodurch sie sich gerade vor anderen Glaubenslehren auszeichnet. Wir haben schon früher den Satz aufgestellt, dass es nur zwei Wege giebt, in das Wesen einer Erscheinung einzudringen, den der Vergleichung, und den der geschichtlichen Entwicklung. Auf dem Wege der Vergleichung mehrerer verwandten Erscheinungen unter einander können wir das ihnen allen Gemeinsame von dem scheiden, was einer jeden einzelnen besonders noch eigenthümlich ist. Das Gemeinsame lässt sich alsdann durch sich selbst begreifen; denn es muss eben, weil es einer Mehrheit von Erscheinungen gemeinsam ist, durch allgemeine Gesetze bedingt worden sein, unter welchen die Erscheinungen entstanden. So begreift sich aber nur das Gemeinsame; das Besondere jedoch, das was einer jeden Erscheinung eigenthümlich ist, bleibt auf diesem Wege unverstanden. Dies Verständniss des Besonderen kann nun blos auf dem zweiten Wege erlangt werden, nämlich durch die Einsicht in seine Entstehung, durch die Kenntniss seiner Entwicklungsgeschichte. Die Vergleichung der verschiedenen alten Glaubenslehren unter einander lehrt uns, dass das ihnen Gemeinsame in jenen aus der äusseren Erfahrungswelt hervorgegangenen Götterbegriffen

beruhe, welche nothwendiger Weise deshalb in allen Glaubenskreisen gleich oder ähnlich sein mussten, weil allen eine und dieselbe Erscheinungswelt, ein und derselbe Anblick des Weltalls zu Grunde liegt. Dies ist der gemeinsame Boden, aus welchem alle Glaubenskreise hervorgegangen sind. Dass aber aus diesem gemeinsamen Boden so verschiedenartige Gebilde entstehen konnten, die eigenthümliche Gestaltung, die jeder einzelne Glaubenskreis erhielt, dies kann sich offenbar nur aus der Entwicklungsgeschichte der einzelnen Völker erklären, bei welchen sich die einzelnen Glaubenskreise gestaltet haben. So kann also auch das Verständniss dessen, was der ägyptischen Glaubenslehre eigenthümlich ist, nur durch die Entwicklungsgeschichte der geistigen Bildung bei den Aegyptern seine Erklärung finden.

Es begreift sich von selbst, dass eine ins Einzelne gehende Darstellung des Entwicklungsganges, auf welchem die ägyptische Glaubenslehre zu ihrer späteren Ausbildung gelangte, bei der fragmentarischen Natur der uns erhaltenen Nachrichten und unserer kaum erst begonnenen Bekanntschaft mit den ägyptischen Quellen vor der Hand noch unthunlich ist. Die Hauptumrisse dieses Entwicklungsganges lassen sich aber allerdings auch jetzt schon erkennen, und ein immer schärferes Hervortreten seiner bis jetzt noch unseren Augen verhüllten Theile gehört bei der wachsenden Bekanntschaft mit den ägyptischen Denkmälern ebensowenig in das Reich des Unmöglichen, als die hier gegebene Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre selbst, an deren Möglichkeit wohl auch nur Wenige vor der Entzifferung der Hieroglyphenschrift, ja selbst noch in unseren Tagen geglaubt haben werden. Was sich jetzt schon erkennen lässt, mag in kurzen Umrissen hier folgen, theils um das nebelhafte Dunkel, in welches die ägyptische Kultur für unsere Unkenntniss bisher gehüllt war, einigermaassen zu erhellen, und dem Leser das Gefühl zu verschaffen, dass er sich bei diesen Untersuchungen über die ägyptische Glaubenslehre noch auf geschichtlichem Boden befinde, theils um dadurch einen Fingerzeig für künftige weitere Forschungen zu geben.

Schon im Vorhergehenden wurde versucht, die Hauptepochen der ägyptischen Geschichte festzusetzen. Nach dem dort Vorgetragenen sind es deren vier. Die erste umfasst

die funfzehn ältesten Dynastieen, von der Entstehung des ägyptischen Staates an bis zum Einfall der Phöniker; angeblich vom 6. Jahrtausend an bis ins 24. Jahrhundert v. Chr. G. Auf diese Urgeschichte folgt die Zeit der phönikischen Dynastieen, der sogenannten Hyksos, welche ein halbes Jahrtausend (512 Jahre giebt Syncellus an) über Niederägypten herrschten, von 2300 bis 1788 v. Chr. G. nach einer ungefähren Berechnung. Nach der Vertreibung dieser phönikischen Dynastie tritt die eigentliche Blüthezeit Aegyptens ein, und es erhebt sich unter den grossen Königen seiner achtzehnten Dynastie an die Spitze einer über ganz Westasien ausgebreiteten Oberherrschaft. Auf diese Blüthezeit folgt unter den folgenden Dynastieen, von der 20. an bis zur 24., eine Zeit des Sinkens und der Erschlaffung, durch welche Aegypten endlich seine Selbstständigkeit verliert und zuerst um 718 v. Chr. G. unter eine äthiopische, dann vorübergehend um 583 v. Chr. G. unter eine babylonische, und endlich um 525 v. Chr. G. unter die persische Oberherrschaft geräth. Nach dieser ersten persischen Eroberung durch Kambyses hat es zwar noch drei eigene Dynastieen, wird aber von Darius um 339 zum zweitenmale erobert und bleibt von nun an fortdauernd unter fremder Oberherrschaft, zuerst unter griechischer und dann unter römischer.

An diesen Verlauf der politischen Geschichte Aegyptens knüpft sich nun auch naturgemäss die Entwicklung seiner geistigen Bildung und insbesondere seiner Glaubenslehre.

In die ältesten Zeiten seiner Selbstständigkeit fällt die Entstehung und die allmählige Ausbildung seiner höchsten und ältesten Götterbegriffe, namentlich der acht kosmischen Gottheiten; denn dass diese, welche von den Aegyptern ausdrücklich die ältesten genannt werden, auch zugleich die zuerst entstandenen sein mussten, wurde schon oben nachgewiesen. Mit ihnen zugleich müssen sich auch die hauptsächlichsten sagengeschichtlichen Gottheiten in ihrer ältesten, noch nicht kosmischen Bedeutung entwickelt haben, da die Zeit dieses frühesten Zeitabschnittes gross genug ist, um die in der Erinnerung fortlebenden sagengeschichtlichen Persönlichkeiten allmählig zu Götterwesen zu erheben. Diesen ältesten Kreis von Götterbegriffen fanden also die Phöniker

schon vor, als sie in Aegypten einfielen und sich der Herrschaft über dasselbe bemächtigten.

Die zweite Epoche in der Entwicklungsgeschichte der ägyptischen Glaubenslehre fällt dagegen in die Zeiten der phönikischen Herrschaft in Aegypten, durch welche der ägyptische Götterkreis mit dem arianischen in Berührung kam; denn wir haben oben schon wahrscheinlich gemacht, dass die Phöniker in ihren Ursitzen am persischen Meerbusen, d. h. in dem babylonischen Theile von Mesopotamien, die arianischen Göttervorstellungen theilten und von da in ihre Auswanderung mitnahmen. Dass aber bei der Einnahme Aegyptens durch die Phöniker ein Zusammenstoss und eine Verschmelzung des arianischen Götterkreises mit dem ägyptischen stattfinden musste, liegt in der Natur der Sache; denn es würde gegen alle geschichtlichen Analogieen streiten, wenn man sich diese Einnahme Aegyptens durch die Phöniker so vorstellen wollte, als wären die älteren Bewohner des Landes dadurch gänzlich vertrieben worden, und als hätten nun die Einwanderer das ganze Land selbst bevölkert, neue Staatseinrichtungen gegründet und eine neue Götterverehrung eingeführt. Die Beispiele späterer, bekannterer Eroberungen, sowohl Aegyptens, als auch anderer Länder durch einen fremden Volksstamm beweisen vielmehr, dass nur der herrschende Theil der Nation, der Kriegerstamm und der aus ihm stammende König, also nur der Adel des Volkes, in solchen Fällen vertrieben wurde, dass aber der dienende Theil der Nation, die arbeitenden Klassen des gemeinen Volkes, und der Priesterstand im Lande blieben und nur ihre Herren wechselten. Der eingedrungene fremde Stamm, der in den meisten Fällen noch roher und darum gerade tapferer war, nahm dann die Einrichtungen und Sitten des unterjochten gebildeteren Volkes entweder gänzlich oder doch wenigstens zum Theil an, indem er mit denselben seine eigenen vermischte. Ein ähnliches Verhältniss muss auch in Aegypten unter der Herrschaft der Phöniker stattgefunden haben. Auch unter ihnen müssen die bürgerlichen und religiösen Einrichtungen der Aegypter fortbestanden und ebensowohl auf die fremden Eroberer Einfluss ausgeübt, als von ihnen erlitten haben.

Glücklicher Weise sind wir über diesen wichtigen Punkt nicht ganz auf Muthmaassungen beschränkt, sondern können,

unterstützt durch die Denkmäler, aus den überlieferten geschichtlichen Nachrichten, so ärmlich und fragmentarisch sie auch sind, die Annahme des ägyptischen Glaubenskreises durch die Phöniker chronologisch wenigstens noch festsetzen.

Herodot [281] und Diodor [282] nennen bekanntlich als Erbauer der drei grossen Pyramiden die Könige: Cheops, Chephren, des Cheops Bruder, und Mykerinos, des Cheops Sohn. Diese Angabe hat sich durch die neuesten Untersuchungen der Pyramiden [283] vollkommen bestätigt, denn diese haben zur Auffindung hieroglyphischer Inschriften geführt, auf welchen sich die ägyptischen Namen finden, deren gräcisirte Formen Herodot und Diodor angeben. Der Erbauer der ersten Pyramide heisst Schufu, der Cheops des Herodot; der der zweiten Schefre, der Kephren oder Chephren Diodors und Herodots; der der dritten Menkare, der Mecherinos des Diodor und Mykerinos des Herodot. Diese Könige waren phönikische, von dem Stamme jener Plethi, Philisti, welche wir als die Eroberer Aegyptens nachgewiesen haben. Dies bezeugt ausdrücklich Herodot: Die Namen dieser Könige, sagt er, nennen die Aegypter aus Hass nicht gern, sondern sie heissen die Pyramiden: Pyramiden eines Hirten Philitis, der um jene Zeit seine Heerden in diesen Gegenden weidete. Statt der verhassten Königsnamen nannten die Aegypter also nur das Volk, zu dem sie gehörten: das Hirtenvolk der Plethi oder Philisti. Denn dass in dieser entstellten Sage von einem Hirten Philitis eine geschichtliche Erinnerung an das Hirtenvolk der Philisti liege, ist offenbar und auch schon von Anderen bemerkt worden; mag die Entstellung nun auf Rechnung der Sage selbst kommen, etwa weil sie dem Volke schon halb verschollen und unverständlich war, oder mag sie auf einem Missverständnisse Herodots beruhen. Durch die Nachweisung der phönikischen Herkunft dieser Könige erklärt sich nun auch die Angabe des Diodor: unter dem Vorgänger dieser Könige habe der Nil erst diesen Namen Nil erhalten, da er früher Aegyptos geheissen. Ob der Nil wirklich früher Aegyptos geheissen habe, wie Diodor sagt, mag auf sich beruhen, da sein eigentlicher Name Okham, Okeanos war, wie wir nachgewiesen haben. Jedenfalls aber ist die Umänderung des altägyptischen Namens in den des Nil auffallend; denn Nil, Neil-os, ist kein ägyptisches, sondern ein phönikisches Wort; das Substantivum Nahal, Nachal, Fluss,

ist eine Nebenform des phönikischen Nahar, welches ebenfalls Fluss bedeutet, und aus dem die Griechen ihren Gott Nereus gemacht haben, wie aus dem Namen Okham ihren Okeanos. Nahal, Nahar ist aber noch in den Schriften der Hebräer der gewöhnliche Name des Nil [284]. Diese Namensumänderung konnte demnach offenbar erst eintreten, als ein phönikisch redendes Volk an den Ufern des ägyptischen Stromes wohnte, also erst nach dem Einfalle der Phöniker in Aegypten.

Weshalb aber waren diese phönikischen Könige so verhasst? Weil sie das Volk, sagt Diodor, zur Erbauung der Pyramiden mit Frohndienst plagten. Aber Mykerinos baute auch eine Pyramide und das Volk musste offenbar bei diesem Baue dieselben Frohndienste leisten, wie unter seinen Vorgängern, und doch war er nicht verhasst. Dieser Hass muss also einen andern Grund haben, und den giebt Herodot an. Cheops und Chephren, sagt Herodot, zwangen das Volk nicht allein zu Frohnden, sondern sie verschlossen auch die Tempel und hoben den Gottesdienst auf, das heisst mit andern Worten: sie verfolgten den ägyptischen Gottesdienst, den ägyptischen Götterglauben. Hundert und sechs Jahre — die Regierungsdauer des Cheops und Chephren — sagt Herodot, werden gerechnet, dass bei den Aegyptern das höchste Unheil herrschte und die während dieser ganzen Zeit verschlossenen Tempel nicht geöffnet wurden. Mykerinos dagegen, berichtet Herodot weiter, liess die Tempel wieder öffnen und das zum äussersten Elende gebrachte Volk wieder an seine Beschäftigungen und zu seinem Gottesdienste zurückkehren. Deshalb wird er denn auch von den Aegyptern unter allen Königen, die Aegypten je gehabt, am meisten gelobt.

Aus diesen Angaben stellt sich nun die wichtige Thatsache heraus, dass unter den drei ersten phönikischen Königen der ägyptische Glaube und Gottesdienst unterdrückt war, und dass erst der vierte König dieser Dynastie den Gottesdienst wieder frei gab. Das heisst offenbar: die drei ersten phönikischen Könige hatten den ägyptischen Götterglauben und Götterkult noch nicht angenommen, sondern blieben ihrem alten arianischen Glaubenskreise treu, und erst der vierte König wandte sich dem ägyptischen Glauben zu.

Diese Angabe enthält durchaus Nichts, was nicht ganz

natürlich wäre und aus den geschichtlichen Verhältnissen von selbst hervorginge. So lange die Phöniker ihre eigene Volksthümlichkeit, ihre eigenen Sitten und Gebräuche noch behielten, so lange hielten sie auch noch an ihrem eigenen Glauben fest. Und erst als sie anfingen sich mit dem von ihnen bezwungenen Volke zu verschmelzen, dessen Sitten und Gebräuche anzunehmen — wozu, wie die Geschichte mehrfach zeigt, immer eine geraume Zeit nöthig ist — erst als sie anfingen auf dem ägyptischen Boden ansässig zu werden, als die neuen Generationen Aegypten wie ihre wirkliche Heimath, ihr wirkliches Geburts- und Vaterland betrachteten, erst da sahen sie auch den ägyptischen Glauben als den ihrigen an.

Zu diesen Angaben Herodots und Diodors fügt nun Manetho [265] noch einen sehr bedeutsamen Zug hinzu. Dieselben vier Könige in derselben Reihe führt nämlich die Manethonische Chronik als eine memphitische Dynastie und zwar ausdrücklich von einer anderen, fremden Herkunft auf. Der Name memphitische Dynastie begreift sich ohne Schwierigkeit; denn es wird angegeben, dass die Phöniker, als sie Aegypten einnahmen, Memphis zur Hauptstadt ihres Reiches in Aegypten machten; die phönikischen Könige konnten also von Manetho eine memphitische Dynastie genannt werden. Der nicht ägyptische Ursprung dieser Dynastie liegt klar in dem Beisatz, sie sei fremder Herkunft gewesen.

Ueber die Identität der einzelnen Könige endlich kann auch kein Zweifel sein; denn den zweiten König, welchen Manetho Suphis nennt, erklärt er ausdrücklich für identisch mit demjenigen, den Herodot Cheops nenne; und in der That sind die Namen Suphis und Cheops beide gleich richtige und mangelhafte hellenisirte Formen des ägyptischen Namens Schufu, für dessen Zischlaut die griechische Schrift gar keinen bezeichnenden Buchstaben hatte, da der Laut selbst der griechischen Sprache mangelte. Der vierte König heisst bei Manetho Mencheres, dessen Identität mit Mencherinos und Mykerinos unzweifelhaft ist, da die Form Mencheres den ägyptischen Namen Menkare sogar noch genauer wiedergiebt, als jene beiden andern Formen. Der dritte König Chephren, der Bruder des Suphis oder Cheops, heisst bei Manetho: Suphis der Zweite; auch das begreift sich leicht, da die ägyptischen

Könige alle neben ihren Eigennamen noch Beinamen hatten, Chephren aber selbst nur ein solcher Beiname gewesen zu sein scheint, da Sche-phre im Aegyptischen „der Sonne gleich" bedeutet, so dass also sein Eigenname recht wohl dem seines Bruders gleich gewesen sein kann. Der erste König, den Diodor Nileus nennt, heisst bei Manetho: Soris, und dies kann offenbar nur der eigentliche Name gewesen sein, Nileus dagegen nur ein Beiname, davon hergenommen, dass unter diesem Herrscher der Strom Aegyptens den neuen phönikischen Namen Nil, Nahal, erhielt.

So weit lässt sich also Manetho mit Herodot und Diodor in Uebereinstimmung bringen; ganz unvereinbar mit diesen beiden ist aber Manetho darin, dass er diese memphitische Dynastie ins Uralterthum zurückversetzt, ins 4. Jahrtausend vor Chr. G., indem er sie zur vierten seit dem Anfange der ägyptischen Geschichte macht. Hier steckt offenbar eine Unrichtigkeit. Denn wenn auch nicht die Angabe Herodots diese Könige deutlich für phönikische erklärte, so würden die Denkmäler, welche ihre Namen in Hieroglyphen-Inschriften erhalten haben, unwiderleglich gegen ein so hohes Alterthum sprechen. Denn wer möchte, bei einigem Nachdenken, die Annahme für wahrscheinlich ja auch nur für möglich halten, dass die Hieroglyphen-Inschrift schon im vierten Jahrtausend vor Chr. G. ihre volle Ausbildung erlangt gehabt habe, wie sie auf den in den Pyramiden gefundenen Inschriften erscheint; eine Ausbildung, die schon einen hohen Stand der Kultur voraussetzt und also nur das Erzeugniss einer langen Entwicklung sein konnte. Die ausgebildete Hieroglyphenschrift in diese Urzeiten so nahe den Anfängen aller Geschichte versetzen zu wollen, ist geradezu widersinnig. Es muss also hier entweder eine Verwechslung mit ähnlich klingenden Namen stattgefunden haben, oder, was noch wahrscheinlicher st, eine blosse Unordnung in den Auszügen des Syncellus aus der Manethonischen Chronik. Denn dass diese höchst kopflos gemacht oder von den Abschreibern sehr übel zugerichtet worden sind, das zeigen sie an nur zu vielen Stellen, und gerade auch noch, wie wir gleich sehen werden, in dieser.

Man wird also die Zurückversetzung dieser memphitischen Dynastie in ein so frühes Alterthum für eine blosse

Unordnung ansehen, und dagegen die weit spätere Stellung derselben bei Herodot und Diodor als die richtige annehmen müssen; und dann ist sie nach den angegebenen Gründen eine phönikische.

Von dem dritten dieser Könige, dem zweiten Suphis, dem Chephren des Herodot, sagt nun Manetho — nach dem Auszuge des Eusebius, denn der des Syncellus hat in dieser Stelle gar keinen Sinn —: „er sei zuerst ein Götterverächter gewesen, später aber habe er sich bekehrt und ein heiliges Buch geschrieben, das die Aegypter in sehr hohen Ehren hielten.“ Nach dieser Angabe hätte also schon unter Chephren die feindselige Stellung der phönikischen Herrscher gegen den ägyptischen Glauben und Götterdienst aufgehört, und das Dokument dieser Hinwendung zum ägyptischen Glauben, also offenbar eine Schrift theologischen Inhaltes, eine Art Bekenntnissschrift oder Glaubensformel, die unter Chephren und vielleicht auf seinen Befehl veröffentlicht wurde, wäre unter die heiligen Bücher der Aegypter aufgenommen worden. Auch diese Angabe hat durchaus nichts Befremdendes oder Unglaubliches, sondern stimmt aufs Beste mit dem, was wir sonst schon über die Entstehung der heiligen Bücher bei den Aegyptern aus den Angaben der Alten kennen gelernt haben, dass nämlich das Ganze der heiligen, sogenannten hermetischen Bücher eine Sammlung einzelner aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern herrührenden Schriften war, ebenso wie die heiligen Schriften aller übrigen Nationen.

Demnach wäre die Annahme des ägyptischen Glaubens und Gottesdienstes von Seiten der Phöniker eine von dem herrschenden Königshause selbst ausgegangene Regierungsmaassregel gewesen, entweder ein Zugeständniss an die Priesterschaft und an das aufs Aeusserste getriebene Volk, oder der natürliche Einfluss der ägyptischen Bildung und Gesittung auf den herrschenden Stamm; denn es lässt sich wohl als wahrscheinlich voraussetzen, dass die Phöniker unter den von ihnen beherrschten Aegyptern eine Art von adeligem Kriegerstand bildeten, in dessen Händen die Herrschaft ruhte, während die Aegypter selbst das arbeitende und Tribut zahlende Volk ausmachten.

Wie soll man sich nun diesen Religionswechsel denken?

Geradezu als ein Verlassen des alten Götterkreises und eine Vertauschung desselben mit dem neuen, oder als eine Verschmelzung beider? Nach ähnlichen Fällen in der Geschichte zu urtheilen möchte wohl die letztere Annahme grössere Wahrscheinlichkeit haben; denn kein Volk verlässt leicht seine alten gewohnten Götter; es nimmt wohl neue an, aber es behält die alten daneben; geschah dies doch sogar bei vielen Völkern dann, wenn ein neuer Glaube durch die Gewalt der Waffen eingeführt wurde. Dass dies nun auch hier der Fall war, dass beide Götterkreise, der arianische und der ägyptische, mit einander verschmolzen, in einander übergetragen wurden, erhellt aus der ägyptischen Glaubenslehre selbst. Denn die ägyptische Glaubenslehre trägt selbst noch in ihrer späteren vollendeten Ausbildung deutliche Spuren des arianischen Götterkreises an sich, indem sie theils noch geradezu arianische Gottheiten, an Namen und Bedeutung kenntlich, enthält; theils in einzelnen Götterbegriffen eine solche Anhäufung und Verbindung verschiedenartiger innerlich gar nicht zusammenhängender Eigenschaften und Aemter aufweist, dass man deutlich sieht, wie solche Begriffe nur aus der Verschmelzung verschiedenartiger Götterwesen entstanden sein konnten. Götterbegriffe, die aus dem arianischen Götterkreise geradezu in den ägyptischen übergingen, sind z. B Anath und Horus der Aeltere. Denn die Göttin Anais, Anath, ist offenbar die bei den Arianern so hoch verehrte Anahid, die Mondgöttin und Himmelskönigin, obgleich sie bei den Aegyptern diese Bedeutung verlor, da diese einen Mondgott, den Joh, hatten, der eine alte hochverehrte Gottheit war, und den die Anahid nicht verdrängen konnte, besonders da die ägyptische Sprache der Vorstellung von einer Mondgöttin entgegenstand, weil der Mond bei ihr ein Wort männlichen Geschlechtes war. Ganz ähnliche Beibehaltungen von Götterwesen unter einem festen Namen, mit ganzem oder theilweisem Verluste der ursprünglichen Bedeutung werden wir aber auch noch in den anderen alten Glaubenskreisen der Phöniker und Griechen wiederfinden. Ebenso erinnert Horus der Aeltere, dem von den Aegyptern ein Wohnsitz in der Sonne und die Aufsicht über den Sonnenlauf zugeeignet wurde, selbst noch durch den Namen lebhaft an den Hvare, Khor, den Sonnengott der Arianer. Von der Verschmelzung phönikisch - arianischer und

ägyptischer Vorstellungen in einer und derselben ägyptischen Gottheit bietet ein auffallendes Beispiel Ombte-Seth-Typhon dar; denn nur durch eine Verschmelzung verschiedenartiger Begriffe zu Einem Ganzen lassen sich die verschiedenen und innerlich unzusammenhängenden Aemter begreifen, die Seth noch in der späteren ägyptischen Glaubenslehre beigelegt werden. Es wurde nachgewiesen, dass Ombte-Seth ursprünglich bei den Aegyptern die Bedeutung eines Kriegsgottes hatte, und dass er sich als solcher auf Hieroglyphenbildern aus älterer Zeit noch findet. In dieser Bedeutung fanden die Phöniker also den Gott in Aegypten vor Sie sahen daher ihren eignen Kriegsgott, den arianischen Feuergott Atar, Ader, das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft, die Gluthhitze in Ombte-Seth, verbanden die beiden Götterbegriffe mit einander, und so erhielt Seth die ihm ursprünglich ganz fremde Bedeutung eines Gottes der Gluthhitze, der versengenden Dürre, des Samum. In dieser Form scheinen sie, wie es sich von einem kriegerischen Volke begreift, dem Seth eine besondere Verehrung gewidmet zu haben, so dass Seth ihr Hauptgott wurde. Da sie nun zugleich ein seefahrendes Volk waren, so erklärt sich daraus die weitere Erscheinung, dass Seth als Hauptgott einer seefahrenden Nation auch die Bedeutung eines Gottes der See erhielt, und dass auch später überall, wo sich Phöniker ausbreiteten, der Kult des Poseidon vorkam, der, wie oben nachgewiesen wurde, kein anderer als Seth ist. — Eine ähnliche Vermischung arianischer und ägyptischer Vorstellungen scheint ebenfalls bei Seb und Netpe stattgefunden zu haben; denn auch in dem arianischen Glaubenskreise machen die Zeit und das Wasser zwei der höchsten Götterbegriffe aus, die wie Seth und Netpe zu einem Götterpaare verbunden wurden. Weniger in die Augen fallend ist diese arianische Färbung bei der Netpe, offenbarer dagegen bei Seb. Denn die feindliche Rolle, welche Seb in der ägyptischen Göttersage spielt, scheint nicht blos aus seinem Begriffe als zerstörende Zeit, sondern auch daher zu rühren, dass die Vorstellung von einer den Phönikern eigenen, den Aegyptern also feindlich erscheinenden Gottheit, dem Kevan, mit ihrem ursprünglich ägyptischen Begriffe verbunden wurde. Selbst auf den Osiris scheinen arianische Vorstellungen übergetragen worden zu sein; denn seine Versetzung in die Sonne, als Vorsteher ihrer wohlthätigen und

belebenden Wärme, scheint in der Uebertragung der arianischen Vorstellung von Siva, dem Feuer in seiner guten Eigenschaft, auf den Osiris ihren Grund zu haben; eine Uebertragung, die nicht so fern lag, als man sich gewöhnt hatte, den dem Osiris feindlich gegenüberstehenden Seth-Typhon als das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft aufzufassen. Auf diese Weise finden sich also alle hedeutenden arianischen Götterbegriffe in der ägyptischen Glaubenslehre wieder, nämlich Kevan, die Zeit; Ap, das Himmelsgewässer; Siva, das Feuer in seiner wohlthätigen, und Sarva, das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft; Hvare, die Sonne, und Anahid, der Mond.

Aus diesen Beispielen geht also hervor, dass der ägyptische Glaubenskreis durch Aufnahme arianischer Götterbegriffe oder durch Verschmelzung solcher mit ägyptischen wirklich umgebildet worden ist. Zugleich stellt sich dabei heraus, dass der arianische Glaubenskreis, als der unausgebildetere und weniger ausgedehnte, in dem ägyptischen, als dem ausgebildeteren und ausgedehnteren, aufging und nicht umgekehrt; dass also der ägyptische Glaubenskreis bei dieser Verschmelzung der vorherrschende blieb, dem der arianische untergeordnet wurde; ganz wie es die dargestellten geschichtlichen Verhältnisse erwarten liessen. So erhellt auch aus dem Vorgetragenen, dass man sich diese Verschmelzung der beiden Glaubenskreise nicht als etwas von der herrschenden Dynastie oder der Priesterschaft absichtlich Gemachtes, Veranstaltetes, sondern als das natürliche Ergebniss der durch den Verkehr beider Völker, der Phöniker und Aegypter, mit einander in Berührung gebrachten Glaubenskreise selbst vorstellen muss, so dass die dem Mykerinos zugeschriebene theologische Schrift nur der Ausdruck einer schon in dem Volke vorhandenen Ansichtsweise gewesen sein kann.

Es ist nun sehr überraschend, dass sich eine Erinnerung an diesen Zusammenstoss der beiden Glaubenskreise, und die endliche Unterordnung des arianischen unter den ägyptischen, in der Glaubenslehre selbst noch erhalten hat. Dies ist die Sage von dem Götterkampfe. Gleich auf den ersten Anblick erscheint die Sage vom Götterkampfe als die nach Sagenart ausgeschmückte Erinnerung an den Kampf zweier feindlich einander gegenüber stehenden Kulte oder Götterkreise, der mit

der Besiegung und Verdrängung des einen derselben endigte. Die Sage ist daher auch schon mehrfach so aufgefasst und erklärt worden. Was kann nun näher liegen, als in dieser im ägyptischen Glaubenskreise zuerst vorhandenen und auch später noch fortdauernden, also auf ägyptischem Grund und Boden entstandenen Sage eine Erinnerung an den Zusammenstoss des arianischen und ägyptischen Glaubenskreises unter der Herrschaft der Phöniker zu erkennen, wie wir ihn oben aus geschichtlichen Nachrichten nachgewiesen haben. Diese Erklärung spricht so für sich, dass sie keiner weiteren Ausführung bedarf. Es mag nur erlaubt sein, darauf aufmerksam zu machen, dass die Gottheit, welche bei dem Götterkampfe an der Spitze des feindlichen Götterheeres steht: Seb, der Gott der Zeit, gerade die höchste Gottheit des arianischen Götterkreises und eine der Hauptgottheiten der Phöniker war, und dass selbst der Name Apophis, unter welchem Seb als Haupt und Anstifter des Götterkampfes erscheint, ein phönikischer ist, denn unter den erhaltenen Namen der phönikischen Herrscher über Aegypten findet sich neben einem Archles, d. h. Herakles, auch ein Apophis.

Die Verschmelzung des arianischen Götterkreises mit dem ägyptischen und die Sage vom Götterkampfe sind also offenbar Zusätze und Erweiterungen des ägyptischen Glaubenskreises, die erst unter der Herrschaft der Phöniker entstanden sind. Wie weit aber war der ägyptische Glaubenskreis selbst schon ausgebildet, als er diese Zusätze erhielt? Könnten wir diese Frage beantworten: wir würden für die Entwicklungsgeschichte des ägyptischen Glaubens einen festen Halt haben, der für eine Menge von andern Einzeluntersuchungen als Ausgangspunkt dienen könnte, und von dem aus man im Stande wäre, wie von einem Mittelpunkte aus die Entwicklung des ägyptischen Glaubens sowohl nach seinen Anfängen zurück, als auch nach seiner späteren völligen Ausbildung hin weiter zu verfolgen.

Zu diesem festen Ausgangspunkte führt nun aber die vorausgegangene Darstellung durch die Vergleichung des phönikischen Glaubenskreises mit dem ägyptischen. Wenn, wie wir nachgewiesen haben, die Phöniker unter Chephren den ägyptischen Glaubenskreis annahmen, so muss dieser sich auch bei den Phönikern in der späteren Zeit, als sie ausserhalb Aegyptens

neue Wohnsitze angenommen hatten, nothwendig wiederfinden, selbst den Fall gesetzt, die Phöniker hätten ihn auf eine eigenthümliche Weise ausgebildct. Wenn man dann im Stande wäre, diese etwanige spätere phönikische Zuthat auszuscheiden, so müsste der ägyptische Glaubenskreis in der Gestalt zum Vorscheine kommen, die er, als ihn die Phöniker annahmen, also zur Zeit Chephrens, hatte. Diesen so gefundenen Glaubenskreis brauchte man alsdann nur mit dem ägyptischen in seiner abgeschlossenen Gestalt zu vergleichen, um zu finden, was in diesem letztern erst Produkt der späteren nach-phönikischen Entwicklung ist.

Diese Untersuchung kann nun wirklich angestellt werden, weil die Voraussetzung, von der sie ausgeht, durch die vorhandenen Nachrichten von der phönikischen Glaubenslehre vollkommen bestätigt wird, und zwar in einem Grade, den man kaum hätte vermuthen können. Denn die phönikische Glaubenslehre besteht so ganz und gar aus ägyptischen Bestandtheilen, dass in ihr auch nicht Eine neue Lehre, Ein neuer Götterbegriff vorkommt; durchaus Nichts, das sich nicht auch in der ägyptischen fände. Denn selbst die einzige Lehre, die von den Alten als eine phönikische angegeben wird, die Lehre von den Urtheilchen der Materie, oder wie man sie gewöhnlich ungenau nennt, von den Atomen, ist, streng genommen, keine den Phönikern eigenthümliche; denn sie ist nichts Anderes, als die weiter ausgebildete ägyptische Lehre von der Urmaterie. Die phönikische Glaubenslehre enthält, wie wir sehen werden, keine anderen Götterbegriffe als die ägyptischen, d. h. die vier Wesen der Urgottheit sammt den kosmischen Gottheiten, ferner den irdischen und sagengeschichtlichen Götterkreis, und zwar in seiner aus der Vermischung des arianischen und ägyptischen Götterkreises hervorgegangenen Gestaltung. An diese Götterbegriffe schliesst sich die Sage von dem Götterkampfe nebst der gesammten übrigen an die irdischen Götter geknüpften Sagengeschichte, wie z. B. die ganze Sage von Osiris und Typhon. Nur die Lehre von der Seelenwanderung fehlt in der phönikischen Glaubenslehre gänzlich, wenigstens lässt sich in den bis jetzt bekannten Denkmälern und Nachrichten nicht die geringste Spur entdecken; statt ihrer findet sich blos die Vorstellung von einem Todtenreiche, als einem Sammelplatze der Schatten, welchem Osiris als Todten-

herrscher vorsteht. In allen übrigen Theilen aber ist der phönikische Glaubenskreis mit dem ägyptischen so vollkommen übereinstimmend, dass man ihn geradezu eine Kopie des ägyptischen nennen muss.

Durch das Ergebniss dieser Vergleichung erhalten wir also eine ganz genaue Vorstellung von dem Stande der Entwicklung, welche die ägyptische Glaubenslehre erreicht hatte, als die Phöniker aus Aegypten vertrieben wurden. Zu dieser Zeit enthielt die ägyptische Glaubenslehre schon Alles, was wir in der späteren phönikischen Glaubenslehre wiederfinden: die Vorstellung von einer vierfachen Urgottheit; die acht kosmischen Gottheiten und also auch wohl die an sie geknüpfte Weltentstehungslehre; die irdischen und sagengeschichtlichen Gottheiten in den durch den arianischen Götterkreis hervorgebrachten Umgestaltungen. und vermehrt durch die aus dem arianischen Götterkreise herübergenommenen Gottheiten; dagegen noch keine Seelenwanderungslehre, sondern an deren Stelle die blosse Vorstellung von einer Unterwelt, als einem Sammelplatze der abgeschiedenen Seelen, einem Schattenreiche, wie sie bei der Mehrzahl der übrigen Völker: den Hebräern, Griechen u. s. w. und auch bei den Phönikern vorkommt.

Dieses Ergebniss ist sehr wichtig, denn es giebt uns über den inneren Entwicklungsgang der ägyptischen Glaubenslehre einen, den Meisten wohl ziemlich unerwarteten Aufschluss; den nämlich, dass die Seelenwanderungslehre späteren, die Lehre von der Urgottheit dagegen früheren Ursprunges ist, denn jene kann sich erst nach der Vertreibung der Phöniker aus den älteren unausgebildeten Vorstellungen von der Unterwelt entwickelt haben, die letztere aber muss um diese Zeit in ihren Hauptzügen schon vorhanden gewesen sein. Wenn man aber erwägt, dass, wie die Untersuchung aller alten Glaubenskreise lehrt, das menschliche Nachdenken bei seinem Erwachen zuerst auf die Aussenwelt gerichtet war, und dass es sich dagegen erst sehr spät und bei einer schon weit vorgeschrittenen Entwicklung auf die Ergründung der menschlichen Natur selber wandte, so wird man begreiflich finden, dass auch in der ägyptischen Spekulation diejenigen Lehren, welche das Weltall, dieses grosse Ganze von Gottheiten, erklären sollten, also eine Welt- und Götter-Entstehungslehre, früher vorhanden waren, als eine Lehre von dem Menschengeschlechte;

das Nachdenken über die Weltentstehung musste aber nothwendig frühzeitig auf die Vorstellung von einer Urgottheit führen, denn diese ist ja nichts Anderes, als jener letzte Urgrund, aus dem man sich die Welt musste entstanden denken.

So richtig diese Schlussfolgerung bei genauerem Nachdenken erscheinen wird — wenn schon sie unseren gewöhnlichen Vorstellungen widerspricht —; so ist es doch gut, dass die frühe Ausbildung der Lehre von der Urgottheit auch noch auf das äussere Zeugniss einer bei Jamblich[286] erhaltenen Nachricht gestützt werden kann. Zwar ist diese Nachricht so karg und kurz, dass man bisher Nichts mit ihr anzufangen wusste; die vorausgegangenen Untersuchungen gewähren jedoch glücklicher Weise alle zum Verständnisse nöthigen Aufklärungen. Die Stelle des Jamblich lautet: „Die ägyptische Götterverehrung hat Hermes (Thot) gelehrt, ausgelegt hat sie aber der Prophet Bitys dem Könige Ammon, wie er sie zu Sais in Aegypten im Allerheiligsten (d. h. in dem Tempel der Neith; eben diese war die zu Sais verehrte Hauptgottheit) mit hieroglyphischen Buchstaben geschrieben fand; er ist es, welcher den Namen des Gottes überlieferte, der durch die ganze Welt hindurchgeht." Man sieht, es ist von einer Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre die Rede, welche ein saitischer Oberpriester der Neith (denn das bedeutet der Titel Prophetes, wie wir oben gesehen haben) unter einem Könige Ammon abgefasst hatte, dem sie als dem gleichzeitigen Herrscher zugeeignet war. Diese Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre stammte nach dem Vorgeben des Bitys von Hermes selber her, indem er sie in dem Allerheiligsten des Neith-Tempels in Sais in Hieroglyphen abgefasst vorgefunden haben wollte. Dass Bitys seine offenbar von ihm selbst herrührende Schrift dem Hermes zuschrieb, darf man nicht geradezu als einen priesterlichen Betrug erklären, wie die Neueren so schnell zu thun bei der Hand sind, sondern muss es vielmehr für eine Wirkung jener frommen Sinnesart halten, die auch das eigene Wissen als einen Ausfluss des Gottes ansieht, von welchem alle religiöse Erleuchtung abgeleitet wird. Dieser war aber, wie wir gesehen haben, dem Aegypter Thot-Hermes, der Spender des äusseren und inneren Lichtes, der ja für die Gläubigen ein wirkliches Wesen und nicht blos ein leerer Name war. Den Inhalt seines Werkes aber dem Thot

zuzuschreiben, musste für Bitys um so natürlicher sein, da er in seinem Buch ja nur die allgemein angenommene Götterlehre vortragen konnte, wie sie sich zu seiner Zeit gestaltet hatte, wobei das ihm etwa Eigenthümliche, Neue, nur als eine Folgerung aus dem schon Angenommenen, als eine nähere Bestimmung und Entwicklung des Vorhandenen, keineswegs also als eine ganz selbstständige Schöpfung auftreten konnte, wie dies ja bei der Ausbildung aller Glaubenslehren durch einzelne Lehrer auch bei den neueren Völkern der Fall ist. Für diese Auffassungsweise spricht die Sitte des ganzen Alterthums, die religiöse Einsicht als einen unmittelbaren Ausfluss und als eine Offenbarung der Gottheit anzusehen; eine Sitte, die sich auch bei den übrigen Theilen der ägyptischen heiligen Schriften, der sogenannten hermetischen Bücher, wiederfindet; denn trotzdem, dass die uns erhaltenen Nachrichten einzelne hermetische Schriften auf einzelne mit Namen genannte Urheber zurückführen, wie z. B. die Rechtsbücher, welche einen so bedeutenden Theil der Priesterschriften ausmachten, auf den König Mnevis —, die ärztlichen Priesterschriften auf den König Nechepso: so werden die heiligen Bücher doch im Ganzen immer dem Gotte aller Weisheit und aller Offenbarung, dem Thot-Hermes, zugeschrieben.

In dieser Darstellung der ägyptischen Götterlehre durch Bitys war nun, wie es bei Jamblich heisst, der Name des Gottes veröffentlicht, der durch die ganze Welt hindurchgeht. Dieser die Welt durchdringende Gott ist aber, wie in der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen worden ist, kein anderer, als der in die Welt übergegangene göttliche Geist, Amun-Kneph, der Bildner und Beseeler der Welt, der weltschöpferische Geist Harseph-Menth; der Emanirte: Pan, Phan, — der Pan der Griechen und Phanes der Orphiker. Die Lehre von einem geistigen Weltschöpfer und Beseeler fand sich also in der Schrift des Bitys und, wie es scheint, zum ersten Male schriftlich vorgetragen, da in der angeführten Stelle diese Lehre ausdrücklich auf die Schrift des Bitys als auf die älteste schriftliche Quelle zurückgeführt wird. Hierin liegt aber noch keineswegs mit Nothwendigkeit die Andeutung, dass diese Lehre nun auch wirklich von Bitys herrühre, ein Erzeugniss seines Denkens sei; die Stelle kann vielmehr ganz einfach so verstanden werden, dass Bitys nur der Darsteller des Lehr-

begriffes war, wie er sich bis zu seiner Zeit ausgebildet hatte. Diese letztere Ansicht wird dadurch wahrscheinlich, dass die phönikische Spekulation den Begriff eines Pan-Harseph ebenfalls besitzt; sie muss also schon zur Zeit, als die Phöniker aus Aegypten vertrieben wurden, vorhanden gewesen sein, gesetzt auch, dass sie sich während der Dauer ihrer Herrschaft erst ganz ausgebildet hätte. Denn es lässt sich nicht annehmen, dass die Phöniker auch noch nach ihrer Vertreibung mit Aegypten eine religiöse oder wissenschaftliche Verbindung gehabt hätten, da andere Theile der ägyptischen Glaubenslehre sich bei ihnen nicht finden, offenbar weil sie erst später entstanden und ihnen daher nicht bekannt wurden. Welche Auslegung man nun auch vorziehen mag, so liegt doch in der Stelle jedenfalls, dass in der Schrift des Bitys die Götterlehre schon bis zu dem Begriff eines in die Welt übergegangenen, die Welt durchdringenden Geistes ausgebildet war; und dies setzt nothwendig die Lehre von dem Urgeiste vor seinem Uebergange in die Welt, also die Lehre von der Urgottheit und der Weltentstehung voraus.

In welche Zeit fällt nun die Abfassung dieser Schrift des Bitys über den in die Welt emanirten Urgeist? Um dies zu bestimmen, braucht man nur die Regierungszeit jenes Königs Ammon zu wissen, mit welchem Bitys gleichzeitig war. Nun findet sich aber in den uns erhaltenen Königsverzeichnissen und hieroglyphischen Denkmälern gar kein solcher Name Ammon, Amun, ja es ist sogar höchst unwahrscheinlich, dass dieser Name jemals ein Personenname gewesen sei, da er die Bezeichnung der obersten Gottheit war, die so hoch verehrt wurde, dass man ihren Namen nur mit einer heiligen Scheu nannte; einen solchen Götternamen anzunehmen, würde geradezu als eine Entheiligung desselben, eine wahre Gotteslästerung erschienen sein. So Etwas konnte bei den religiösen Aegyptern ebensowenig stattfinden, als bei irgend einem anderen frommen Volke, so lange noch wirkliche Götterfurcht und Frömmigkeit vorhanden waren, dass jemals die Namen der höheren Gottheiten als Personennamen gebraucht wurden; ganz abgesehen davon, dass die Bedeutung des Namens selbst: der Verborgene, Unerkennbare, einer solchen Anwendung widerstrebt. Es liegt also sehr nahe, in dem Namen Ammon nur die irrige Verwechslung des bekannteren Götternamens mit einem ähnlich

klingenden Personennamen zu vermuthen, wie dies auch schon Andere gethan haben. Ein solcher ganz ähnlich klingender Name ist aber Amos, d. h. Joh-mos, „der von dem Mond Erzeugte“; derselbe Name, der bei den Griechen gewöhnlich in der gräcisirten Form Amosis, Amasis vorkommt. Die Verwechslung dieses Namens Amos mit dem Gottesnamen Ammon ist aber um so leichter, da dieser letztere auch unter der Form Amus vorkommt, ein unkundiger Schreiber also in Amos den Gottesnamen Amus sehen und dafür die gewöhnlichere Form Ammon setzen konnte. Unter dem Namen Amos kommen aber zwei Könige vor, einer zu Anfange der 18. Dynastie, unter welchem die letzten Phöniker glücklich aus Aegypten vertrieben wurden, der Vertilger der phönikischen Menschenopfer zu Ilithyiopolis; und ein anderer zu Ende der 26. Dynastie, der von 570 bis 525 v. Chr. G. herrschte, der aus den Nachrichten der Griechen bekannte Amosis oder Amasis, der Zeitgenosse des Kyros, des Polykrates von Samos, und des Pythagoras, derselbe Amasis, der kurz vor dem Einfalle der Perser in Aegypten starb. An diesen letzteren haben nun die Erklärer wirklich gedacht, weil er wie die ganze 26. Dynastie, die sogenannte saitische, in Sais residirte, so dass also die Verbindung eines saitischen Oberpriesters mit einem saitischen Könige natürlich scheint, während die 18. Dynastie wahrscheinlich in Theben residirte, da sie die thebanische heisst. Demnach hätte also Bitys sein Werk unter Amasis, etwa kurz vor der Ankunft des Pythagoras in Aegypten, frühestens um 570 v. Chr. G. herausgegeben Bei dieser Annahme muss es nun im höchsten Grade auffallend erscheinen, dass ein so wichtiger und für die ganze ägyptische Glaubenslehre so wesentlicher Götterbegriff, wie der des die Welt durchdringenden, beseelenden göttlichen Geistes, sich erst so spät, in den letzten Zeiten der ägyptischen Geschichte, sollte entwickelt haben. Gegen eine solche Widersinnigkeit spricht nun nicht allein das Vorhandensein dieses Götterbegriffes in der phönikischen Glaubenslehre, sondern auch dessen frühe Verbreitung unter den Griechen. Denn wenn man auch dem Herodot [287] nicht beistimmen kann, der die Bekanntwerdung des Pan in Griechenland aus dem Grunde in die Zeit des trojanischen Krieges setzt, weil die Griechen den Pan für einen Sohn des Hermes und der Penelope hielten, so muss man doch jedenfalls zugeben,

dass Pan eine schon in alter Zeit von den Griechen verehrte Gottheit war. Besonders aber sprechen die ägyptischen Denkmäler selbst gegen eine so späte Entstehung dieses Götterbegriffes, da Pan, d. h. Harseph-Menth, schon auf den ältesten Hieroglyphenbildern vorkommt.

Es ist also unmöglich, dass Bitys, der die Lehre vom Pan in seiner Schrift zum ersten Male vorgetragen haben soll, unter dem späteren Amasis gelebt habe; er muss demnach unter jenen ersten Amasis, den ersten König der 18. Dynastie um 1800 v. Chr. G. gesetzt werden, unter welchem die Phöniker aus Aegypten vertrieben wurden. Die Schrift des Bitys und die in ihr vorgetragene Lehre von dem in die Welt emanirten Urgeiste ist also mit dem Aufenthalte der Phöniker in Aegypten gleichzeitig. Da nun derselbe Götterbegriff auch in der phönikischen Glaubenslehre gefunden wird, so ist es klar, dass er kein neuer, von Bitys erst aufgestellter sein konnte, sondern dass er schon vor Bitys in der ägyptischen Glaubenslehre musste vorhanden gewesen sein, also schon zur Zeit der phönikischen Herrschaft selbst. Es ist nicht abzusehen, was der Richtigkeit dieser Schlussfolgerung entgegenstehen sollte.

Jedenfalls aber musste der Begriff der Urgottheit schon vor Bitys, also unter der Herrschaft der Phöniker, in der ägyptischen Glaubenslehre vorhanden sein, ehe Bitys den Begriff des die Welt durchdringenden, in die Welt emanirten Urgeistes aufstellen konnte, selbst wenn dieser ein Produkt seiner eigenen Spekulation gewesen wäre.

Das Vorhandensein der Lehre von der Urgottheit zur Zeit der phönikischen Herrschaft in Aegypten erhält also in dieser Nachricht des Jamblich auch eine äussere geschichtliche Stütze, und der Rückschluss von der Ausbildung der phönikischen Glaubenslehre auf die der ägyptischen wird durch diese Bestätigung eines seiner wichtigsten Theile auch in seiner Gesammtheit um so überzeugender.

Dass aber der ägyptische Glaubenskreis auch nach der Vertreibung der Phöniker die Gestaltung beibehielt, die er unter der phönikischen Herrschaft erhalten hatte, erhellt daraus, dass die oben nachgewiesenen Veränderungen, welche der ägyptische Götterkreis unter den Phönikern durch sein Zusammentreffen mit dem arianischen erlitt, sich auch noch

in der späteren ägyptischen Glaubenslehre vorfinden. Nur scheinen die von den Phönikern hauptsächlich verehrten Gottheiten nach der Vertreibung der Phöniker als übelthätige angesehen worden zu sein, indem die Aegypter den Groll, welchen sie gegen ihre Feinde und Unterdrücker fühlten, auch auf deren Lieblingsgottheiten übertrugen. So begreift es sich z. B. wie es kam, dass Seth-Typhon den Aegyptern später so verhasst war, denn er wurde als Kriegsgott von den Phönikern vorzugsweise verehrt, er war der wahre phönikische Nationalgott. So mag auch der Grund, warum Seb, der Zeitgott, in der ägyptischen Sagengeschichte als ein so übelthätiges, böses Wesen erscheint, mit darin liegen, dass er eine der phönikischen Hauptgottheiten war; seine Rolle im Götterkampfe als Haupt der Empörung und Feind der guten d. h. der ächt-ägyptischen Gottheiten, — diese wenigstens geht aus seiner Stellung im arianischen Götterkreise, als des Hauptes der von den Phönikern verehrten Gottheiten, deutlich hervor. Trotz dieser Abneigung gegen die von den Phönikern vorzugsweise verehrten, oder ursprünglich ganz arianischen Gottheiten ist also doch eine eigentliche Reaktion gegen dieselben, etwa eine Wiederherstellung der altägyptischen Götterlehre, wie sie vor dem Einfalle der Phöniker bestanden hatte, mit Nichts beweisbar.

Dagegen eine Reaktion gegen die phönikische Kultusweise, wenigstens gegen die den Phönikern eigenthümlichen rohen und grausamen Menschenopfer, muss unmittelbar nach der Vertreibung der Phöniker stattgefunden haben. Denn es wird berichtet [288], Amasis habe die vor ihm in Ilithyiopolis gebräuchlichen Menschenopfer für immer abgeschafft. Dieser Amasis kann nun nicht der Jüngere, der Zeitgenosse des Kyros und Pythagoras, gewesen sein, denn sonst hätte die Erinnerung an die Menschenopfer zur Zeit Herodots noch nicht so verschwunden sein können, dass ihm Zweifel kamen, ob sie jemals in Aegypten stattgefunden hätten. Jener ältere Amasis, unter welchem die Phöniker völlig aus Aegypten vertrieben wurden, muss es also gewesen sein, der die Menschenopfer abschaffte. Da nun Ilithyiopolis, wo die Menschenopfer stattfanden, in demjenigen Theile von Aegypten liegt, welchen die Phöniker besetzt hatten, Menschenopfer aber bei den Phönikern sowie bei den übrigen syrischen Stämmen ein alter und

selbst noch bis in die späteren Zeiten fortdauernder Brauch waren, so ist es klar, dass diese Menschenopfer, die Amasis abschaffte, zum phönikischen Kult gehörten, und dass daher Herodot mit Recht behaupten konnte, bei den Aegyptern selbst wären niemals Menschenopfer gebracht worden. Diesen fremden Kult schaffte Amasis ab, weil er den Aegyptern aus einem doppelten Grunde verhasst sein musste: wegen seiner empörenden Grausamkeit, und seines phönikischen Ursprunges.

Mit dieser Vertilgung des phönikischen Kultes in Aegypten hängt wohl auch eine andere Erscheinung zusammen, welche den neueren Besuchern der ägyptischen Tempelruinen sehr auffiel. Sie bemerkten nämlich, dass die Namenshieroglyphe des Seth-Typhon in den Tempeln, wo er früher verehrt worden war, ausgekratzt ist, und glaubten das Auskratzen dieses Namens bis in die 18. Dynastie zurück verfolgen zu können. Da, wie wir oben gesehen haben, Seth der Hauptgott der Phöniker war und als solcher von den Aegyptern gehasst wurde, so begreift es sich vollkommen, dass gerade zu Anfang der 18. Dynastie, als die Phöniker glücklich vertrieben worden waren, der Hass gegen diese sich auch gegen den von ihnen vorzugsweise verehrten Seth wandte, und sein Name als der eines feindseligen, keiner Verehrung mehr würdigen Gottes überall, wo er sich in den Tempeln fand, ausgekratzt wurde.

Eine andere weniger bedeutende Modifikation des ägyptischen Götterkreises wurde ebenfalls durch eine Begebenheit dieses Zeitraumes veranlasst. Dies ist die bei den Späteren gewöhnliche Beschränkung der sagengeschichtlichen Gottheiten, der Kroniden, auf die Anzahl von fünf, da ihrer doch eigentlich viel mehr waren. Ausser den fünfen haben wir oben schon Sehai und Rannu, den Plutos und die Despoina der Griechen, noch als Kinder der Netpe nachgewiesen, und wahrscheinlich gehörten dahin auch noch Mar-ouri und Marte, über welche sich jetzt noch nichts Bestimmtes angeben lässt, da kein genügendes hieroglyphisches Material über sie vorhanden ist. Diese Beschränkung der Kroniden auf fünf hat ihren Grund in der schon früher erwähnten Reform des Kalenders, die unter Aseth, dem Vater des Amasis, stattfand, indem die fünf zu dem bisherigen Jahre von 360 Tagen hinzugefügten fünf Schalttage fünf Schutzgottheiten aus der Zahl der Kroniden

erhielten. Dadurch gewöhnten sich denn die Späteren, die ganze Familie der Kroniden aus nicht mehr als fünf Gottheiten, jenen Schutzgottheiten der fünf Schalttage, bestehend zu denken, wie z. B. Plutarch, welcher des Schai und der Rannu gar nicht erwähnt, so dass wir ohne die Hieroglyphenbilder von diesem Götterpaare gar nichts wüssten.

Durch die Zusammenstellung dieser einzelnen, wenn auch kärglichen und abgebrochenen Nachrichten, und durch die Vergleichung des so nah verwandten phönikischen Glaubenskreises, war es möglich, den Entwicklungsstand der ägyptischen Glaubenslehre zur Zeit der phönikischen Herrschaft in Aegypten wenigstens in seinen wesentlichen Zügen aufzuhellen. In ein desto dichteres Dunkel ist dagegen die nun folgende Bildungsepoche eingehüllt.

Wir haben gesehen, dass die Seelenwanderungslehre zur Zeit der Phöniker noch nicht bestand, dass sie sich also erst in späterer Zeit aus den früheren einfacheren Vorstellungen von der Unterwelt, als einem Sammelplatze der Schatten, entwickelt haben kann. Dafür spricht nun auch eine auffallende Erscheinung im Todtenbuche der Aegypter, in jener Sammlung von Gebeten und Anreden, die der Abgeschiedene bei seiner Wanderung durch die Unterwelt nach dem späteren Glauben der Aegypter zu sagen hatte, und von welcher jeder Verstorbene ein mehr oder minder vollständiges Exemplar mit in sein Grab erhielt. Dieses Todtenbuch besteht nämlich aus zwei von einander gesonderten Theilen: einem ersten, kürzeren; und einem zweiten, bedeutend längeren. Der erste scheint auch zugleich der ältere, früher entstandene zu sein; der zweite scheint bedeutend jüngeren Ursprunges. Jener ältere enthält aber die Vorstellung von einer Seelenwanderung noch nicht, sondern nur die gewöhnliche bei den meisten alten Völkern verbreitete einfache Vorstellung von einem Schattenreiche; dem zweiten jüngeren Theile aber liegt die Seelenwanderungslehre durchaus zu Grunde.

Diese spätere Ausbildung der Seelenwanderungslehre muss also in die Zeiten nach der Vertreibung der Phöniker, d. h. in die Blüthezeit des ägyptischen Staates unter der achtzehnten und neunzehnten Dynastie fallen; sie macht die dritte Epoche in der Entwicklungsgeschichte der ägyptischen Glaubenslehre aus. Ueber diese Epoche fehlen uns aber alle Angaben, und

wir sind daher einstweilen, bis eine grössere Masse von hieroglyphischen Texten interpretirt ist, auf blosse Vermuthungen und Schlussfolgerungen beschränkt.

Bei dem ersten Nachdenken über die Seelenwanderungslehre fühlt man sich wohl zu der Annahme geneigt, sie müsse von aussen her in den ägyptischen Ideenkreis eingedrungen sein. Nun ist, ausser den Aegyptern, kein anderes Volk bekannt, das die Seelenwanderungslehre ebenfalls angenommen hätte, als die Inder. Von den Indern also müsste sie zu den Aegyptern gekommen sein. Da die Geschichte von einer engeren Berührung beider Völker schweigt, so müsste man annehmen, dass einer der grossen Eroberer, wie Sesostris aus der 18. Dynastie um 1570, oder Rameses-Meiamun aus der 20. um 1450 v. Chr. durch ihre grossen Feldzüge nach Asien und Indien, von denen die Chroniken und Denkmäler melden, eine Kunde indischer Lehren nach Aegypten gebracht hätte. Diese Annahme hat aber vor der Hand wenig Wahrscheinlichkeit, und zwar aus einem doppelten Grunde. Einestheils scheint die Seelenwanderungslehre der Inder, wie ihre gesammte übrige religiöse und philosophische Spekulation bedeutend jünger, als die der Aegypter. Die neueren Untersuchungen über die indische Literatur haben herausgestellt, dass, mit Ausnahme der Veden, alle übrigen Schrifterzeugnisse der Inder erst von den Zeiten der christlichen Aera an entstanden sind, ja dass die Abfassungszeit vieler bis gegen das zehnte Jahrhundert unserer Zeitrechnung hin reicht, und dass sie also fast mittelalterig sind. Die Veden selbst scheinen ihrem Inhalte nach kaum viel älter zu sein, als die zoroastrischen Schriften, also höchstens aus dem ersten Jahrtausend vor Chr. G. her zu datiren; ihre Sammlung und schriftliche Abfassung ist ohnehin viel jünger. Da nun die Veden, so weit wir sie kennen, die Seelenwanderungslehre nicht erwähnen, so muss diese selbst noch jünger sein, als die Veden. An eine Entlehnung der ägyptischen Seelenwanderungslehre von Indien her ist also vor der Hand, so lange noch das jetzige Dunkel über die ältere Bildungsgeschichte Indiens verbreitet ist, gar nicht zu denken. Wenn eine solche Entlehnung aber auch möglich wäre, so ist sie doch anderentheils aus inneren Gründen nicht wahrscheinlich. Die Seelenwanderungslehre, sowie die ganze Lehre vom Menschengeschlechte, ist bei den Aegyptern

aufs Engste mit der Lehre vom Götterkampfe verbunden. Um den durch ihre Theilnahme am Götterkampfe begangenen Frevel zu sühnen, müssen die schuldigen Geister vom Himmel herabsteigen, und ihre sämmtlichen irdischen Verkörperungen sind nur Büssungen für diesen vor ihrem Erdenleben begangenen Frevel. Es ist also offenbar, dass die Seelenwanderungslehre in einem religiösen Ideenkreise entstanden ist, in welchem der Götterkampf einen so wesentlichen Bestandtheil der Göttersage und der Glaubenslehre ausmachte, dass das Nachdenken über die Ursache der Uebel und Leiden unseres irdischen Lebens, die es als einen Büssungszustand erscheinen liessen, auf jene Glaubenslehre vom Götterkampfe hingeführt wurde, und eine Theilnahme an jener Empörung gegen die Götter als den allein wahrscheinlichen Grund der irdischen Büssungen und Leiden ansah. Diese Verbindung der Seelenwanderungslehre mit dem Götterkampfe spricht also für ihre Entstehung bei den Aegyptern selbst. Und warum sollten nicht zwei Völker zu gleicher Zeit auf eine und dieselbe Vorstellungsweise verfallen sein, die, so fremdartig sie auch unseren Vorstellungen erscheint, doch auf das Engste mit zwei religiösen Ueberzeugungen verbunden ist, die in allen Glaubenslehren eine mächtige Rolle spielen: dem Glauben an eine göttliche Gerechtigkeit, die keinen Menschen ohne Grund leiden lässt, — und dem Glauben an die mögliche Vervollkommnung der menschlichen Natur, so verderbt sie auch ist. Diese zwei Ueberzeugungen aber sind es, die, mit einander verbunden, die Entstehung der Seelenwanderungslehre hinlänglich erklären.

Nur eine weiter vorgeschrittene Bekanntschaft mit den ägyptischen Literatur-Denkmälern selbst kann es uns möglich machen, aus dem Gebiete dieser ganz vagen Vermuthungen auf den Boden fester geschichtlicher Thatsachen überzugehen.

Nachdem die ägyptische Glaubenslehre in dieser Epoche ihre völlige Ausbildung erlangt hatte, scheint sie ziemlich unverändert sich erhalten zu haben, bis sie zugleich mit dem Staate ihrem Verfalle entgegenging. Ein Einfluss der zoroastrischen Lehre auf die ägyptische unter der Herrschaft der Perser lässt sich nicht nachweisen. Wahrscheinlich fand auch keiner statt; einestheils wohl, weil die ägyptische Glaubenslehre zu dieser Zeit schon abgeschlossen war, also für fremde

Einflüsse weniger empfänglich; anderentheils, weil die Perser, nachdem die ersten Misshandlungen unter dem wüthenden Kambyses vorübergegangen waren, ein mildes und tolerantes Regiment führten, so dass Darius von den Aegyptern sogar unter die verehrtesten Gesetzgeber und die beliebtesten Herrscher gezählt wurde.

Nur Eine Erscheinung, die mit dem Verfalle der ägyptischen Glaubenslehre verbunden war, ist für den Zweck dieser Darstellung einer genaueren Beachtung werth, da sie auf die Beurtheilung der Quellen, aus denen wir einen grossen Theil unserer Kenntnisse von der ägyptischen Glaubenslehre schöpfen müssen, von bedeutendem Einflusse ist. Dies ist die Erscheinung, dass wie bei andern Völkern, so auch bei den Aegyptern die Verehrung der aus der Sagengeschichte entstandenen Göttergestalten wegen ihrer der Phantasie und dem Fassungsvermögen des Volkes leichter zugänglichen Natur immer vorherrschender wurde, bis diese endlich die älteren kosmischen Götterbegriffe so sehr verdrängten, dass die Begriffe und Aemter der älteren, höheren Gottheiten ganz auf sie übergetragen wurden. Schon Herodot, im 5. Jahrhundert vor Chr. G., bemerkt [289], dass die übrigen grossen Gottheiten nur eine örtliche Verehrung in den einzelnen Städten und Distrikten Aegyptens genössen, während der Dienst des Osiris und der Isis durch ganz Aegypten verbreitet sei. Zur Zeit Plutarchs [290], im ersten Jahrhundert nach Chr. G., waren Isis und Osiris schon zu höchsten Gottheiten, zu Lenkern und Regierern des Weltalls geworden, und Volk wie Priester fanden schon Anstoss an der mit ihnen verbundenen Sagengeschichte; die Erzählung ihrer Leiden und ihres Todes wurde als etwas mit ihrer göttlichen Natur Unvereinbares und gläubigen Gemüthern Zweifel Erregendes betrachtet, das nur dem engeren Kreise der höher Eingeweihten als allegorische Hülle tieferer Geheimlehren mitgetheilt wurde. Als endlich im 5. und 6. Jahrhundert nach Chr. G. der Dienst der übrigen ägyptischen Götter schon fast in ganz Aegypten von der Uebermacht des Christenthums verdrängt worden war, erhielt sich noch in Philae die Verehrung der Isis und des Osiris, und diese beiden Gestalten des ägyptischen Götterkreises fielen zuletzt. Auf dieser Erscheinung, dass in den späteren Zeiten der ägyptischen Religion die aus dem Sagenkreise hervorgegangenen

Göttergestalten sich immer mehr zu allgemeinen Gottheiten steigerten und dadurch an die Stelle der älteren, eigentlich kosmischen Götterbegriffe traten, — auf ihr beruht die ganze Verwirrung, worin bei Plutarch, namentlich in seiner Abhandlung von Isis und Osiris, die ägyptische Götterlehre erscheint, denn bei ihm, dem Neuplatoniker, der in Isis und Osiris zugleich die beiden höchsten Principien seiner Schule, den Urgeist und die Materie, erblickt, ist die Vermengung der verschiedenartigsten Götterbegriffe und deren Uebertragung auf die im altägyptischen Systeme nur untergeordneten Gestalten des Osiris und der Isis zu ihrem höchsten Gipfel gelangt, und hat dadurch eine richtige Auffassung der ägyptischen Glaubenslehre, ehe der Zugang zu den ägyptischen Quellen selbst eröffnet wurde, fast unmöglich gemacht.

Viertes Kapitel.

Da jetzt der Leser die ägyptische Glaubenslehre in ihrem ganzen Umfange vor Augen hat und auch ihre Entstehungsgeschichte in den Hauptumrissen verfolgen kann, so wird es ihm leicht werden, sich ein selbstständiges Urtheil über sie zu bilden. Wir wollen uns daher auf einige wenige Bemerkungen beschränken.

Wir sehen, dass die ägyptische Glaubenslehre, gleich allen übrigen Religionen, den eigentlichen Kern der religiösen Spekulation: die Vorstellungen von der Gottheit und ihrem Verhältnisse zur physischen und moralischen Welt, sowie von dem Menschengeschlechte und dessen Stellung zu Gottheit und Welt, mit einer Masse ausserwesentlichen Beiwerkes umkleidet. Dieses Beiwerk ist es eigentlich, was den gewöhnlich sogenannten mythologischen Theil der Religion ausmacht. Wenn daher Plutarch sagt, die ägyptische Spekulation sei zum grössten Theile in Fabeln und Erzählungen gehüllt, die nur einen trüben Durchschein und Schimmer der Wahrheit darböten, so sagt er etwas durchaus Wahres, nur aber von der ägyptischen Religion nicht allein und ausschliesslich Geltendes. Dieser mythologische Theil der Religionen ist, wie schon oben nachgewiesen wurde, aus den menschlichen Zuständen, den Staatseinrichtungen und dem Volksleben entnommen; er bildet gleichsam die Hülle des religiösen Vorstellungskreises. Diese Hülle seines Vorstellungskreises muss aber jedes Volk nothwendig aus seiner unmittelbaren Umgebung, aus den Formen seines häuslichen und öffentlichen Lebens hernehmen; denn die sinnlichen Anschauungen, unter denen das Bewusstsein erwacht und sich ausbildet, müssen auch nothwendig die Formen seines Denkens abgeben. Dasselbe Gesetz musste also auch bei den Aegyptern stattfinden; auch sie mussten die Formen ihres religiösen Vorstellungskreises aus ihrer unmittelbaren Umgebung, ihrer Geschichte, ihren eigenthümlichen Staats- und Lebens-Zuständen schöpfen. Daher die für uns

oft so auffallende Fremdartigkeit ihrer Götterbegriffe und religiösen Sagen. Diese Fremdartigkeit wird nun noch um ein Bedeutendes gesteigert durch die Eigenthümlichkeit ihrer bildenden Kunst, ihren Göttergestalten aus der Hieroglyphenschrift stammende Formen zu geben. Diese mythologische Hülle muss aber bei der ägyptischen Religion, wie bei jeder anderen, abgestreift und zur Seite gelassen werden, wenn man den eigentlich spekulativen Gehalt auffinden will, auf den es uns hier doch allein ankommt. Als solcher bleibt denn in der ägyptischen Glaubenslehre Zweierlei übrig: ein, wenn man ihn so nennen will, metaphysischer Theil, die höheren Götterbegriffe; und ein moralischer, die Lehre vom Menschengeschlechte und dessen Bestimmung.

Die höheren Götterbegriffe: die von der Urgottheit und den acht Göttern ersten Ranges, sind sämmtlich kosmischer oder physischer Natur, die verschiedenen Bestandtheile und Kräfte des Weltalls.

Obgleich nun die ägyptische Götterlehre, wie wir gesehen haben, auch noch andere Götterbegriffe kennt, die sich auf das menschliche Leben und die bürgerliche Gesittung beziehen und zum Theil aus der Sagengeschichte hervorgingen, so sind diese doch nur von untergeordnetem Range, und befinden sich zu den grossen Gottheiten ganz in demselben Verhältnisse, wie das Menschengeschlecht. Denn diese untergeordneten, sogenannten sterblichen Götter — d. h. diejenigen, welche nach der Meinung der Aegypter auf der Erde lebten und durch den Tod wieder von ihr schieden — sind ebensowohl, wie die Menschen selber, D ä m o n e n, menschenähnliche Geister; nur mit dem Unterschiede, dass diese menschenähnlich gedachten, sterblichen Götter r e i n e Dämonen sind, die Menschen aber g e f a l l e n e, die zur Busse ihres Abfalles auf die Erde herabsteigen und sich mit irdischen Körpern verbinden mussten. Der bekannte pythagoräische Ausspruch: die Menschen seien Eines Geschlechtes mit den Göttern, ist also mit Bezug auf diese sterblichen Götter ganz im Sinne der ägyptischen Glaubenslehre, und offenbar aus ihr hervorgegangen. Aber auch dieser zweiten Klasse von Götterbegriffen ertheilt die ägyptische Glaubenslehre dadurch eine kosmische Eigenschaft, dass sie ihnen bestimmte Aufenthaltsörter in dem Weltalle und einen Antheil an dem inneren Leben und Haushalte desselben zutheilt.

Durch diese physische und kosmische Bedeutung ihrer Götterbegriffe erhält die ägyptische Glaubenslehre den ausgesprochenen Charakter nicht blos einer Weltvergötterungslehre, eines Kosmotheismus, sondern, wenn man das Wort von seiner erst in der neueren Zeit erhaltenen Bedeutung entkleidet und in seinem ursprünglichen Sinne auffasst, geradezu den eines wahrhaften Pantheismus. Denn das All des Vorhandenen zerfällt den Aegyptern zwar in zwei von einander gesonderte Hälften: die Welt und die Urgottheit, welche letztere das kugelförmige Weltall mit seinen einzelnen Theilen ringsum in sich einschliesst und gleichsam in ihrem Schoosse trägt; bei dieser Vorstellungsweise wird aber doch die Welt nur als ein integrirender Theil der Urgottheit betrachtet, der sich wohl innerhalb derselben zu einem Ganzen von selbstständigen, unter einander verschiedenen göttlichen Wesen, den grossen Theilen der Weltkugel, entwickelt hat, indess demungeachtet aus der Urgottheit selbst nicht heraustritt und ihr als etwas Gesondertes, Fremdes gegenübersteht, sondern fortdauernd in ihrem Inneren verbleibt; so dass alle Einwirkungen der Urgottheit auf den Weltball von ihr aus in ihr eigenes Innere gerichtet sind, und sich auf die Erde nur deshalb konzentriren, weil sie den innersten Mittelpunkt des Weltballes und der Urgottheit selbst ausmacht. Zugleich aber erstreckt sich die Urgottheit mit denjenigen ihrer Theile, welche schon vor der Entwicklung der Welt vorhanden waren, dem Urgeiste, der Urmaterie, dem unendlichen Raum und der Ewigkeit, rings über die begränzte Weltkugel ins Unbegränzte hinaus. Welt und Gottheit sind demnach durchaus Eines Wesens, die Welt nur der gestaltete endliche Theil der vor und ausser ihr gestaltlosen unendlichen Urgottheit, und die Urgottheit selbst ist es eigentlich, welche mit diesen ihren beiden Theilen, dem zur Welt gestalteten endlichen und dem noch ausserhalb der Welt befindlichen gestaltlosen unendlichen, das ganze All des Vorhandenen ausmacht.

Dieser Pantheismus ist aber nicht monotheistisch, sondern wesentlich polytheistisch, und zwar nicht blos in Bezug auf die jetzige Ausbildung des Alls, sondern auch in Bezug auf dessen Ursprung. In seinem jetzigen Zustande ist das All des Vorhandenen zusammengesetzt aus der vierfachen Urgottheit und dem Weltball, der selber wieder aus einer Vielheit

von göttlichen Wesen besteht, welche theils kosmischer Natur sind, die acht grossen Gottheiten, theils rein geistiger, menschenähnlicher Natur, wie alle sogenannten sterblichen Götter nebst dem unzähligen Heer der reinen und der gefallenen Dämonen. Aber auch die vorweltliche Urgottheit, aus welcher sich das All in seinem jetzigen Zustande entwickelte, wurde keineswegs als eine Einheit, sondern als eine Vierheit göttlicher Wesen betrachtet, der Urgeist, die Urmaterie, der unendliche Raum und die ewige Zeit. Diese vier Urwesen bildeten nur ein Kollektiv-Ganzes, eine Viereinigkeit, denn es ist keine Spur vorhanden, dass die Aegypter etwa versucht hätten, diese Vierheit von Urwesen auf eine Einheit zurückzuführen, dass sie eines derselben als das ursprünglichere angesehen hätten, aus welchem die übrigen hervorgegangen wären, sondern alle vier galten als gleich unentstanden und ewig, obgleich eine gewisse Rangordnung unter ihnen nicht zu verkennen ist, und der Urgeist als das erste und höchste der Urwesen betrachtet wurde. Diese Viereinigkeit göttlicher Urwesen ist eine der wichtigsten Vorstellungen des ägyptischen Glaubenskreises, und wir werden in der Folge sehen, welchen dauernden Einfluss sie bis in die spätesten Zeiten auf die Lehre von der Gottheit ausübt. Denn von der pythagoräischen Schule angenommen, von Plato und den Späteren nach dem persischen Ideenkreise umgemodelt, veranlasste sie die neuplatonische Lehre von einer Dreiheit göttlicher Urwesen, welche in die christliche Lehre von der Dreieinigkeit überging.

Der ägyptische Begriff von der Urgottheit selber ist ferner dadurch merkwürdig, dass diese nicht als ein blos geistiges Wesen gedacht wird, sondern auch, da sie die Räumlichkeit und die Materie in sich einschliesst, zugleich als wesentlich materiell und ausgedehnt; dies ist als ein charakteristisches Merkmal dieses Begriffes wohl festzuhalten. Die ägyptische Spekulation kannte zwar, wie wir gesehen haben, allerdings auch einen Geist in der Urgottheit, und wenn schon unter den Alten Einzelne das Gegentheil behaupteten, so ist dies ein offenbarer Irrthum, der sich nur aus einer unvollständigen Kenntniss der ägyptischen Literatur erklären lässt. Eine solche unvollständige Kenntniss der ägyptischen Spekulation konnte aber sogar bei einem ägyptischen Priester selbst statt-

finden, da, wie wir oben gesehen haben, die untergeordneten Priesterklassen nur einzelne Theile der Priesterlehre zu erlernen hatten, die eigentliche Theologie, die priesterliche Spekulation dagegen den höchsten Klassen der Priester vorbehalten blieb. So erklärt es sich, wie z. B. der Stoiker Chaeremon, der zugleich ein ägyptischer Priester war, von keinen höheren Gottheiten der ägyptischen Spekulation wissen wollte, als von den kosmischen und namentlich von den Gestirngottheiten, soweit sie in der Astrologie und Nativitätstellerei vorkamen; wahrscheinlich weil er zu der untergeordneten Priesterklasse der Horoskopen gehörte, welche von den priesterlichen Büchern nur jenen kleinen, auf die niedere Astronomie und Astrologie bezüglichen Theil zu studiren hatte. Mit diesem Urgeiste waren aber Materie, Raum und Zeit als gleich selbstständige, unentstandene Wesen von aller Ewigkeit her verbunden, und zugleich wurde er selbst noch, wenn man so sagen darf, materiell aufgefasst, da er als ätherartig gedacht wurde. Die Aegypter waren also sehr weit von jenem ganz abstrakten Begriffe einer immateriellen, über allen Schranken von Raum und Zeit befindlichen Urgottheit entfernt, wie er sich erst in späteren Zeiten nach und nach gebildet hat. Einen so abstrakten Gottesbegriff kennt überhaupt das ganze Alterthum nicht.

Diese Vorstellung von der Urgottheit und ihrem Verhältnisse zu dem Weltall ist nun der eigentliche Kern, der Mittelpunkt der ägyptischen Spekulation; sie ist das höchste Erzeugniss, gleichsam die Blüthe jener ältesten Weltanschauung, welche das All beseelt und lebend denkt, und die Gottheit als mit dem All Eins und dasselbe. Diese Weltanschauung liegt, wie wir gesehen haben, allen ältesten Glaubenskreisen sowie den aus ihnen hervorgegangenen Spekulationen zu Grunde. In allen ältesten Glaubenskreisen: dem indischen, baktrischen, altgriechischen, sind die Götterbegriffe, wie wir schon mehrmals bemerkten, Sachbegriffe, und keine Personenbegriffe, d. h. die Theile und Kräfte des Weltalls selbst. Und zwar wurden diese Theile und Kräfte des Weltalls, welche die Götterbegriffe ausmachen, ursprünglich, wenn auch als mit einem selbstständigen Leben beseelte Wesen aufgefasst, doch in ihrer wirklichen in der Aussenwelt vorhandenen, materiellen, räumlichen oder zeitlichen Form gedacht, und keines-

wegs in irgend einer vermenschlichten oder menschenähnlichen Gestalt, wie z. B. in späterer Zeit bei den Griechen die Quell-, Baum- und Bergnymphen; noch weniger aber gar als blosse Allegorieen und bildlich eingekleidete abstrakte Begriffe, wie bei den ganz späten Mythendeutern. Die Götterbegriffe waren vielmehr in der ältesten Zeit Sachbegriffe im strengsten wörtlichen Sinne. In keiner der auf die ältesten Glaubenskreise gegründeten Spekulationen kommt diese älteste Weltanschauung so rein und mit andern Ansichtsweisen unvermischt, oder so vollständig und konsequent zu einer innern in sich übereinstimmenden Einheit ausgebildet zum Vorschein, wie in der ägyptischen. Denn selbst in der baktrischen Spekulation, die an Einfachheit und sinnlicher Anschaulichkeit der ägyptischen noch am nächsten kommt und auch aus derselben ältesten Weltanschauung eines lebenden und beseelten Weltalls hervorgegangen ist, sind doch die höheren Götterbegriffe nicht mehr Sachbegriffe, sondern nähern sich schon durch die Auffassung der Gottheiten, als von der materiellen Welt geschiedener, selbstständig existirender reiner Geister, unserer modernen Denkweise, und werden, wenigstens zum Theil, Personenbegriffe; so dass die baktrische Spekulation, obgleich aus der ältesten Weltanschauung hervorgegangen und noch zum grössten Theile auf ihr fussend, doch schon den ersten Schritt zur modernen Auffassungsweise der Gottheit thut, wie wir später genauer sehen werden.

In dieser Beziehung, als der reinste Ausdruck der ältesten Weltanschauung, die von unserer modernen so sehr abweicht, ja ihr in allen wesentlichen Punkten geradezu entgegengesetzt ist, nimmt daher die ägyptische Spekulation, besonders in ihrer Lehre von der Urgottheit und dem Weltall, eine höchst wichtige Stelle in der Entwicklungsgeschichte der Philosophie ein. Denn nicht blos die der ägyptischen Spekulation zu Grunde liegende Weltanschauung im Allgemeinen, sondern die beiden ihr eigenthümlichen Lehren von der Urgottheit und ihrem Verhältnisse zur Welt insbesondere liegen der gesammten älteren Philosophie der Griechen zu Grunde, und die Entwicklung des spekulativen Denkens bei den Griechen knüpft sich geradezu an die Verarbeitung einzelner Theile dieser Lehren an, namentlich an die Vorstellungen von der Urmaterie. Ja selbst nachdem Plato durch seine Verbindung der

zoroastrischen Spekulation mit der ägyptischen auch die Lehre von der Urgottheit wesentlich umgestaltet hatte, und dadurch die Vorstellung von einer Dreiheit der göttlichen Urwesen bei den Späteren herrschend machte, so behielt doch der ägyptische Ideenkreis durch seine Lehre von der Urmaterie selbst noch auf diese Umgestaltung des Urgottheitsbegriffes einen grossen Einfluss. Und erst der christliche Ideenkreis, obgleich gerade in einem seiner wichtigsten spekulativen Theile, in seiner Lehre von der Dreieinigkeit, mit der neuplatonischen Spekulation und hierdurch mit der älteren Lehre von der Urgottheit in Verbindung tretend, hob diese älteste Weltanschauung und die aus ihr hervorgegangene Spekulation auf.

Die richtige Einsicht in die ägyptische Spekulation, und insbesondere in deren wichtigsten Theil, die Lehre von der Urgottheit, gewährt also den Schlüssel zu dem Verständnisse des gesammten älteren spekulativen Denkens bei den Griechen; und so lohnt sich schon dadurch allein die auf die Erforschung des ägyptischen Glaubenskreises verwandte Mühe; ganz abgesehen von dem Nutzen, welchen diese Untersuchungen dadurch für uns haben, dass wir, in dem modernen Ideenkreise aufgewachsen, durch das Studium der neueren Denker hauptsächlich gebildet und dadurch nothwendig in einer mehr oder weniger einseitigen Richtung befangen, durch die Anstrengung in einen ganz fremdartigen Ideenkreis uns hineinzuarbeiten, gleichsam wie durch eine geistige Gymnastik, uns noch am Leichtesten von dieser Einseitigkeit befreien und unseren geistigen Gesichtskreis erweitern können.

Den nachgewiesenen materiell pantheistischen Charakter der höchsten ägyptischen Götterbegriffe hat man im Auge, wenn man von der physikalischen oder physiologischen Bedeutung der ägyptischen Gottheiten redet. Aus dem Vorgetragenen ist es klar, dass dieser Charakter nur einem Theil der ägyptischen Götterbegriffe zukommt, nämlich nur den höheren kosmischen, den sogenannten Achten, nebst den höchsten irdischen Gottheiten, welche die innerhalb der Weltkugel und auf der Erde eingetretene Ordnung der Dinge darstellen, wie z. B. Okeamus und Okeame, die Gottheiten des Nils und seiner regelmässigen Veränderungen; Seb, der Vertreter des auf Erden sichtbar gewordenen Zeitlaufes; Reto, die Göttin der irdischen Weltordnung u. a. Es ist daher irrig, wenn

man diesen Charakter auch auf jene untergeordneten Götterklassen überträgt, welche aus der Sagengeschichte entstanden sind, also gar keine ursprünglich kosmische Bedeutung besitzen. Dies ist schon im Alterthume vielfach geschehen und hat zu jenen allegorisirenden Deutungen geführt, welche die Götterbegriffe in magere Kalendernotizen, Witterungszustände und Beschaffenheiten des Erdbodens auflösen. Die Sonne im Sommer- oder Wintersolstitium, der Nil im Ab- oder Zunehmen, das Erdreich in der Sommerdürre oder nach der Nilüberschwemmung und ähnliche noch inhaltslosere Vorstellungen sollen nach dieser Ansicht der Kern der ägyptischen Glaubenslehre gewesen sein. Wenn diese Erklärungsweise schon in ihrer Anwendung auf die kosmischen Götterbegriffe, die doch wenigstens im Allgemeinen einen physikalischen Charakter tragen, zu Missdeutungen und Verdrehungen führt und ihnen einen höchst ärmlichen, kleinlichen Inhalt unterschiebt, wie viel grössere Widersinnigkeiten muss sie nicht erst in ihrer Anwendung auf die sagengeschichtlichen Götterbegriffe hervorbringen, da diesen eine solche Bedeutung gänzlich fremd ist und ihnen nur auf die gezwungenste Weise anerklärt werden kann. Man hat sich bei diesen Deutungsversuchen häufig von der Reihenfolge der ägyptischen Feste leiten lassen, indem man annahm, sie sollten die innerhalb eines Sonnenjahres eintretenden Veränderungen des Himmels und der Erde darstellen. Man hat aber hierbei nicht bedacht, dass die Aegypter ein bewegliches Jahr hatten, welches mit dem Sonnenjahre nicht genau übereinstimmte, sondern aus nur 365 Tagen, früher sogar aus nur 360 Tagen bestand, dass also hierdurch auch die Festreihe mit dem Laufe der Sonne und der Jahreszeiten nicht in Uebereinstimmung bleiben konnte, sondern jedes Fest nach und nach in jede Jahreszeit und auf jeden Tag des wirklichen Sonnenjahres fallen musste. Hierdurch stürzt begreiflicher Weise diese ganze Deutungsart über den Haufen. Schon Plutarch eifert gegen die Verirrung der allegorischen Deutungsweise, die er besonders den ihm verhassten Stoikern Schuld giebt, obgleich ihm dies freilich wunderlich genug ansteht, da er in seiner Abhandlung über die ägyptische Glaubenslehre reichlich in denselben Fehler verfällt.

Die doppelte Natur der ägyptischen Götterbegriffe veranlasste

zugleich auch eine entgegengesetzte Verirrung, welche darin besteht, alle Götterbegriffe als blosse sagengeschichtliche Persönlichkeiten aufzufassen. Es ist dies jene nach ihrem Urheber, dem Alexandriner Euhemerus, benannte euhemeristische Götterdeutung. Sie war den Gläubigen im Alterthum ihrer seichten Aufklärerei willen besonders anstössig, und steht auch noch bei vielen unserer heutigen Mythologen in keinem guten Rufe. Und doch ist es nicht zu läugnen, dass der Euhemerismus gerade in Bezug auf die Hauptgottheiten der späteren Griechen, welche, wie wir sehen werden, zum grössten Theile aus dem Kreise der ägyptischen sagengeschichtlichen Gottheiten entstanden sind, zum wenigsten eine Ahnung des Richtigen enthält, obgleich er in der Form, wie er von seinem Urheber im Einzelnen ausgebildet wurde, eben so willkührlich als abgeschmackt ist. Welche Verkehrtheiten diese Deutungsweise aber in ihrer Anwendung auf wirklich kosmische Götterbegriffe veranlasst, davon giebt die Darstellung der phönikischen Glaubenslehre durch Philo, von welcher uns noch Bruchstücke erhalten sind, ein abschreckendes Beispiel. Beide Deutungsweisen, die allegorische sowohl wie die euhemeristische, fehlen darin, dass sie einseitig sind, und auf das Ganze der Götterbegriffe ausdehnen, was nur von einem Theile derselben richtig ist.

Die mit dieser Götterlehre verbundene Weltanschauung ist es, welche durch das ganze Alterthum hindurch bis zu den letzten drei Jahrhunderten in allgemeiner Geltung stand, und auf welche sogar die Astronomen ihre Systeme gründeten; es ist die Vorstellung von einer begränzten Kugelgestalt des Weltalls, dessen Mittelpunkt die Erde, dessen äusserste Wölbung der Fixsternhimmel ist. Sogar die von den Astronomen so lange Zeit angenommene Hypothese von verschiedenen Wölbungen zwischen Fixsternhimmel und Erde für die einzelnen Planeten ist eine altägyptische Vorstellung. Da nun die Alten ausdrücklich berichten, dass die ersten Pfleger der Astronomie in Griechenland ihr Wissen aus Aegypten geholt haben, so sind es also auch in diesem Gebiete ägyptische Vorstellungen, mit welchen sich die Späteren so lange Jahrhunderte hindurch behalfen. Nur trat, wie schon früher nachgewiesen wurde, an die Stelle des von den Aegyptern beseelt gedachten, mit einem selbstständigen Leben begabten

göttlichen Weltalls bei den Späteren die Vorstellung einer an sich todten, nur von der göttlichen Allmacht erhaltenen Masse.

Aus der Weltanschauung der Aegypter erklärt sich nun auch die Eigenthümlichkeit ihrer Weltentstehungslehre. Schon oben wurde hervorgehoben, dass bei den Aegyptern Kosmogonie und Theogonie Eins sind, und dies folgt mit Nothwendigkeit aus der Natur des ägyptischen Pantheismus, nach welchem die Welt selber ein Theil der Gottheit, und die einzelnen Götter Theile des Weltalls sind. Zugleich konnte den Aegyptern die Weltentstehung nichts Anderes sein, als ein Vorgang im Innern der Urgottheit selbst, eine Entwicklung und Gestaltung der vorher schon in ihr vorhandenen, unentwickelten und gestaltlosen Bestandtheile, wobei von jedem der vier Urwesen ein Theil in die neu entstehende Welt überging: von dem Urgeiste das die Welt beseelende Leben; von der Urmaterie der Stoff; von der unendlichen Ausdehnung der innenweltliche Raum; von der Ewigkeit die Zeit. Die Vorstellung von einer Erschaffung der Welt aus dem Nichts durch die blosse Allmacht einer rein geistigen Gottheit war den Aegyptern durchaus fremd. Demungeachtet kann man die Weltentstehung nach der Ansicht der Aegypter nicht geradezu eine Emanation, einen Ausfluss der Welt aus der Gottheit nennen, weil ja die Welt auch nach ihrer Entstehung fortwährend im Innern der Urgottheit blieb. Die Aegypter lehrten nur eine Weltentwicklung im Schoosse der Urgottheit. Dieser erste, wenn man will, metaphysische Theil der ägyptischen Glaubenslehre ist der für unsere moderne Denkweise auffallendste, eigenthümlichste. Alle diese Vorstellungsweisen sind uns fremd geworden und in unserem Ideenkreise durch ganz andere, sehr verschiedenartige ersetzt. Die meisten der in diesem Theile vorkommenden Vorstellungen liegen uns so fern, dass wir ohne die ausdrücklichen Quellenzeugnisse niemals im Stande gewesen wären, auch nur das Geringste davon muthmaassend zu errathen. Es ist daher kein Wunder, dass die Neueren, von unserer modernen Denkweise ausgehend, so viel Unsinniges über die ägyptische Götterlehre konjekturirt haben. Es bedarf kaum der Hindeutung, welche wichtige Lehre auch noch für uns darin liegt, dass über die höchsten Gegenstände des Denkens von der unserigen so ganz ver-

schiedene Vorstellungsweisen stattfinden konnten, Vorstellungsweisen, in welchen die unserigen doch zum Theile wurzeln. Weit näher unserer Denkweise liegt dagegen der zweite Theil der ägyptischen Glaubenslehre: die Lehre vom Menschengeschlechte; obgleich auch sie eine sehr eigenthümliche uns fremde Vorstellung, die Seelenwanderungslehre, in sich schliesst.

Der Hauptpunkt, um welchen sich in der ägyptischen Lehre vom Menschengeschlechte Alles dreht, ist der, dass die Menschen gefallene Geister seien, jene Dämonen, welche einst an der Empörung gegen die guten Götter Theil nahmen, und darum auf die Erde herabsteigen und Körper annehmen müssen, bis sie durch ihren irdischen Aufenthalt jene Schuld gebüsst und ihre ursprüngliche Reinheit wiedererlangt haben. Reicht hierzu ein einmaliges menschliches Leben nicht hin, und werden sie bei dem Todtengerichte in der Unterwelt noch nicht rein befunden, so müssen sie von Neuem auf die Erde zurückkehren und nach Maassgabe ihres höheren oder niederen sittlichen Zustandes in einem Menschen- oder Thierleibe ihre Busse fortsetzen, bis sie endlich ihre ursprüngliche Reinheit wiedererlangt haben, und von nun an in der Gemeinschaft der himmlischen Götter und Geister leben können.

Bei den Aegyptern also finden sich zuerst die Lehren von einer Geisterwelt, sowohl einer reinen, zu welcher die untergeordneten Götter gehören, als einer gefallenen, welches die menschlichen Seelen sind; von der Verwandtschaft der Menschen mit den Göttern; von der Präcxistenz und der Unsterblichkeit der Seelen; von einer Läuterung derselben durch das irdische Leben und die Seelenwanderung; von Schutzgeistern, welche die Menschen während ihres irdischen Lebens begleiten; von einem Seelengerichte und einer Belohnung und Bestrafung nach dem Tode; und endlich von einer die Menschen im Himmel erwartenden Seligkeit. Das irdische Leben erscheint bei dieser Ansicht nur als ein Büssungszustand, als eine Art von Verbannung, während der endliche Aufenthalt in den himmlischen Räumen als das eigentliche Leben betrachtet wird, zu welchem das irdische nur in dem Verhältnisse des Mittels zum Zwecke steht. Diese Vorstellung, dass der Himmel des Menschen eigentliches Vaterland

sei, dieses Leben nach dem Tode unser eigentliches Leben, unser irdisches dagegen nur ein untergeordneter, vorbereitender Zustand, eine Vorstellung, welche auf die Sittenlehre einen so mächtigen Einfluss hat und sich in fast allen uns bekannten späteren Religionen wiederfindet,— auch sie kommt also ebenfalls zuerst bei den Aegyptern vor. Wenn auch die Seelenwanderung Vielen als eine sehr anstössige Zugabe zur Unsterblichkeitslehre erscheinen sollte, so mögen sie bedenken, dass gerade die Seelenwanderung es ist, welche die endliche Läuterung aller gefallenen Seelen herbeiführt und dadurch die ägyptische Glaubenslehre von der Annahme ewiger Höllenstrafen freigehalten hat, welche dem Verstande und dem Gefühle noch ungleich anstössiger sind. Dieser Glaube an die endliche Läuterung aller Seelen, auch der schuldigsten, muss aber eine günstige Meinung von der geistigen Ausbildung der Aegypter erwecken, da er offenbar nur aus einem sehr verfeinerten religiösen Gefühle hervorgegangen sein kann.

Aus dem Vorgetragenen erhellt, dass die ägyptische Glaubenslehre eine der ausgebildetsten war; denn sie berührt in ziemlicher Vollständigkeit fast alles dasjenige, was früher im Allgemeinen als Gegenstand der religiösen Spekulation bezeichnet worden ist. Sie hat eine doppelte Reihe von Götterbegriffen, sowohl kosmische als auch menschliche und sagengeschichtliche. Diese Götterlehre erscheint in der Form einer Entstehungsgeschichte des Weltalls und des ägyptischen Staates, so dass die Entwicklung der kosmischen Götterbegriffe zugleich eine Götter- und Weltentstehungslehre ist, die Entwicklung der sagengeschichtlichen Götterbegriffe eine Entstehungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft und der bürgerlichen Einrichtungen. Neben dieser Götterlehre hat sie auch eine eigenthümliche Weltanschauung und eine eben so eigenthümlich ausgebildete Lehre vom Menschengeschlechte. Nur die Lehre von der Zukunft der Welt scheint mangelhaft entwickelt gewesen zu sein, wenn wir anders über diesen Theil der ägyptischen Glaubenslehre uns ein Urtheil anmaassen können, da gerade über ihn das bis jetzt bekannte Material so gut wie gar keine Auskunft giebt.

Die Ausbildung der ägyptischen Spekulation ist demnach, obgleich in den wesentlichen Theilen vollständig und in einzelnen

derselben sogar sehr entwickelt, doch nicht durchaus gleichförmig. Dieselbe ungleiche Ausbildung der einer jeden Spekulation wesentlichen und in jeder vorkommenden Bestandtheile findet sich auch in den übrigen uns bekannten Religionssystemen wieder. Alle enthalten im Ganzen dieselben Bestandtheile, aber gerade in der ungleichen Entwicklung derselben beruht die Eigenthümlichkeit eines jeden einzelnen. Denn die Erzeugnisse der geistigen Bildung bei den verschiedenen Völkern sind demselben Gesetze unterworfen, das auch bei den Erzeugnissen der materiellen Natur herrscht. Wie kein organisches Wesen, weder eine Pflanze noch ein Thier, den Organismus seiner Gattung vollständig ausgebildet enthält, sondern sein eigenthümliches Wesen gerade darin besteht, dass in ihm ein Theil des Gesammtorganismus vorzugsweise entwickelt ist, während ein anderer zurücktritt oder sogar gänzlich verschwindet, ebensowenig besitzt irgend ein Erzeugniss der geistigen Bildung bei einem Volke diejenige Vollkommenheit, die ihm seiner Natur nach im Allgemeinen möglich wäre. Und diese mögliche Vollendung selbst kann nur aus einer Vergleichung der bei den einzelnen Völkern vorkommenden, an sich mangelhaften Bildungen als ein blosses Gedankending erkannt werden. Die Geschichte lehrt uns, dass keine der bis jetzt entstandenen Glaubenslehren die möglichen Gegenstände der religiösen Spekulation alle umfasst, dass demnach keine den Zustand der Vollendung erreicht hat; es ist also natürlich, dass auch die ägyptische, trotz einer sehr hohen Entwicklung einzelner ihrer Theile, doch keine durchaus gleichförmige Ausbildung besitzt.

Es möchte wohl schwerlich jetzt noch Jemand die Meinung hegen, als hätten die ägyptischen Priester neben der hier vorgetragenen, dem öffentlichen Götterdienste zu Grunde liegenden Glaubenslehre noch eine andere, tiefere, reinere, etwa monotheistische Spekulation besessen, die als ein priesterlicher Geheimbesitz dem Volke verschlossen gewesen wäre. Diese Meinung ist geradezu ein Hirngespinnst der Neueren. Die von den Alten erwähnten Geheimlehren, die Arcana der ägyptischen Priester, sind eben nichts Anderes, als die hier vorgetragene Glaubenslehre. Denn diese musste bei den Aegyptern eben so gut im ausschliesslichen Besitz der Priester und zwar, wie wir gesehen haben, sogar nur der höheren,

gelehrten Priesterklassen sein, während sie dem Volke verschlossen blieb, wie bei uns die wissenschaftliche Dogmatik ein Eigenthum der Theologen ist und gerade ihrer wissenschaftlichen Form wegen nicht blos dem niederen Volke, sondern sogar der Mehrzahl der Gebildeten unbekannt bleibt; und zwar in beiden Fällen aus einem und demselben Grunde, dem nämlich, dass ihre Kenntniss nur durch Unterricht und förmliches Studium nach einer eigens hierzu eingerichteten gelehrten Vorbildung erworben werden kann. Dass aber die Aegypter solche höhere Schulen zur Bildung ihrer gelehrten Priesterklassen besassen, sagen uns die Alten ausdrücklich. So spricht Strabo von einer solchen, früher in Heliopolis blühenden, zu seiner Zeit, um Christi Geburt, schon verödeten Priesterschule, in der Plato während seines Aufenthaltes in Aegypten sich mit der ägyptischen Wissenschaft bekannt machte. Weit entfernt also, dass jene sogenannte Geheimlehre eine den Aegyptern eigenthümliche Einrichtung gewesen wäre, so ist sie weiter Nichts, als jene wissenschaftlich ausgebildete spekulative Form der Glaubenslehre, die zu allen Zeiten und bei allen Völkern ein Eigenthum des gelehrten Priesterstandes ist, weil zu seiner Erwerbung nothwendig die gelehrte Priesterbildung vorausgehen muss. Dass aber die übrigen Aegypter von dieser spekulativen Glaubenslehre ausgeschlossen waren, hat seinen Grund einfach in der Erblichkeit der verschiedenen bürgerlichen Stände bei den Aegyptern, wornach nur Glieder und Abkömmlinge des Priesterstammes sich die gelehrtere Priesterbildung erwerben konnten. Es bestand also in Aegypten zwischen Priesterlehre und Volksglauben nur der zu allen Zeiten und bei allen Völkern vorhandene Unterschied zwischen einer gelehrten, durch ein geregeltes, längeres Studium zu erlernenden Wissenschaft und dem Kreis von populären Kenntnissen und Vorstellungen, den sich auch die grosse Masse durch einen geringeren Schulunterricht und durch die Theilnahme an der öffentlichen Gottesverehrung aneignen kann. Denn auch eine solche niedere Schulbildung besassen die Aegypter, und Plato giebt Lesen, Schreiben und Rechnen als unter dem niederen ägyptischen Volk allgemein verbreitete Kenntnisse an. Der ganze Unterschied zwischen der ägyptischen Priesterwissenschaft und unserem heutigen gelehrten theologischen Wissen bestand also nur darin, dass

bei den neueren Völkern eine gelehrte theologische Bildung jedem Einzelnen aus dem Volke offen steht, der Lust hat, sich in den Priesterstand aufnehmen zu lassen, da unser Priesterstand sich aus dem Volke ergänzt, während bei den Aegyptern, die einen erblichen Priesterstand hatten, wie wir einen Erbadel, nur dem in diesem Stande Geborenen die Möglichkeit gegeben war, sich die gelehrte Priesterbildung zu verschaffen. So erklärt sich denn auch ganz einfach die grosse Schwierigkeit, welche die Fremden, z. B. ein Pythagoras, zu überwinden hatten, ehe ihnen die priesterliche Wissenschaft zugänglich wurde, besonders da den Aegyptern, wie den Hebräern und den Indern, jeder Fremde für unrein galt. Daher musste Pythagoras z. B. sich geradezu beschneiden und in den Priesterstamm aufnehmen lassen, um den Zutritt zu den priesterlichen Studien zu erlangen.

Ebensowenig war mit den sogenannten Mysterien der Aegypter irgend eine höhere spekulative Geheimlehre verbunden. Diese Mysterien, Weihedienste einzelner ägyptischer Gottheiten, unter denen die der Netpe (Rhea), der Isis und des Osiris die grösste Verbreitung hatten, waren Verbindungen von Mitgliedern der nicht-priesterlichen Volksklassen, die nach vorausgegangenen Sühnungen und Weihungen das Recht erhielten, an den untergeordneten Verrichtungen bei dem Dienste eines Gottes Theil zu nehmen, zu welchem keine eigentlichen geborenen Priester nöthig waren, ähnlich unseren heutigen Laienbrüderschaften. Man nennt daher mit Unrecht diese Mysterien Geheimdienste, da sie ja gar keine geheimen Verbindungen waren, sondern einem Jeden aus dem Volke nach vorhergegangener Sühnung und Weihe offen standen. Eine solche vorhergehende Sühnung und Weihe war aber bei dem Eintritt in eine solche Verbindung nach dem Begriffe der Aegypter deshalb nöthig, weil nur religiös Reine zum Dienste einer Gottheit fähig waren, alle Nichtpriester aber für unrein betrachtet wurden, die also erst einer Sühne nöthig hatten, ehe sie zum Dienste eines Gottes zugelassen werden konnten. Der Grund zum Eintritt in eine solche, einer einzelnen Gottheit geweihte Verbindung lag also nur in einem besonderen Gefühle von Frömmigkeit, einer besonderen Verehrung einer bestimmten Gottheit, in dem Wunsche, sich

unter ihren näheren Schutz zu stellen, keineswegs aber in einem Streben nach höherer Erkenntniss. Denn es ist gar keine Spur vorhanden, dass ausser jenen Erzählungen aus der Sagengeschichte, welche auf einzelne Bräuche beim Dienste einer Gottheit Bezug hatten, irgend eine Mittheilung höherer religiöser Spekulationen aus der eigentlichen Priesterwissenschaft stattfand.

Die Abkömmlinge des ägyptischen Glaubenskreises.

Vorbemerkungen.

Die gewonnene Kenntniss der ägyptischen Glaubenslehre ist nun nicht blos deshalb wichtig, weil die griechische Philosophie sich aus einem Vorstellungskreise entwickelt hat, der zum grössten Theile geradezu aus der ägyptischen Glaubenslehre herübergenommen ist, sondern auch deshalb, weil sie den Schlüssel darbietet zu den Glaubenskreisen der sämmtlichen Völker rings um das mittelländische Meer. Denn die Religionen der Phöniker und ihrer Abkömmlinge der Karthager, der meisten vorder- und kleinasiatischen Völker, der Griechen und der Etrusker haben alle die ägyptische Glaubenslehre zur gemeinschaftlichen Mutter. Diese Wahrheit ist von dem entschiedensten Einflusse auf die ganze ältere Kultur- und Religionsgeschichte, denn sie allein eröffnet das Verständniss dieser verschiedenen Glaubenskreise und bringt Licht und Ordnung in das dunkle Chaos der uns von ihnen überlieferten Nachrichten, ein Chaos, das zu entwirren den beharrlichen Versuchen der älteren und neueren Mythologen nicht gelingen wollte. Denn obwohl ein Theil der neueren Forscher die gemeinschaftliche Verwandtschaft dieser Glaubenskreise erkannte, weil sich die zahlreichsten Spuren einzelner Aehnlichkeiten in den mythologischen Vorstellungen aufdrängten, so war doch eine sichere Nachweisung dieser gemeinsamen Verwandtschaft deshalb ganz unmöglich, weil der hierzu nothwendige Vergleichungspunkt, die richtige Kenntniss der ägyptischen Glaubenslehre, fehlte. Diese musste aber fehlen, weil die hauptsächlichsten Quellen: die ägyptischen Denkmäler, unzugänglich, die zugänglichen Quellen aber: die Nachrichten der

Griechen und Römer, ohne die ägyptischen Denkmäler durchaus unzulänglich waren.

Es würde unbegreiflich sein — und dies war auch wirklich einer der hauptsächlichsten Einwände gegen frühere Darstellungen, die einen Einfluss der ägyptischen Bildung auf die übrigen Völker des Mittelmeeres und besonders die Griechen annahmen — wie die Aegypter bei der Abgeschlossenheit ihres Staates gegen die Fremde hätten sollen einen so weitreichenden Einfluss auf die Glaubenskreise aller dieser Nationen ausüben können, wenn nicht die oben nachgewiesene Besetzung Aegyptens durch die Phöniker und deren nachherige Vertreibung und Zerstreuung über die Küsten des Mittelmeeres dieses Räthsel löste. Denn da die Phöniker während ihres halbtausendjährigen Aufenthaltes in Aegypten sich den ägyptischen Glauben angeeignet hatten, so mussten sie denselben auch bei ihrer nachherigen Vertreibung in ihren neuen Sitzen verbreiten.

Was daher von ägyptischen Götterbegriffen und Glaubenslehren bei den Phönikern und den übrigen Völkern des Mittelmeeres sich vorfindet, hat uns in den vorhergegangenen Untersuchungen dazu gedient, den Grad der Ausbildung zu erkennen, den die ägyptische Glaubenslehre zur Zeit der Phöniker erlangt hatte; und wir wären daher, schon zur Vervollständigung dieser Beweisführung, jetzt genöthigt, die Verwandtschaft jener Glaubenskreise mit dem ägyptischen, wenigstens bei den hauptsächlichsten jener Völker, z. B. bei den Phönikern und Griechen, nachzuweisen. Aber ganz abgesehen hiervon, dürften wir auch wegen der engen Verbindung, die, wie oben auseinandergesetzt wurde, zwischen Religion und Philosophie stattfindet, die Glaubenslehren der Völker nicht vernachlässigen, deren Denker an der Ausbildung der Philosophie mitarbeiteten. Denn welche Stellung auch bei einem Volke die Philosophie zur Religion einnehmen mag, ob sie sich mit ihr verbündet oder ihr als Gegnerin gegenübertritt, immer steht die Philosophie unter dem Einflusse der Religion, und wäre es auch nur durch die Opposition, welche sie den Vorstellungen der Volksreligion macht. Dass also der Glaubenskreis der Griechen rücksichtlich seines spekulativen Gehaltes in das Gebiet unserer Darstellung gehöre, begreift sich von selbst. Und sollte es sich sogar herausstellen, wie dies denn

wirklich der Fall ist, dass die griechische Philosophie gar nicht aus dem griechischen Glaubenskreise hervorging, so ist eine genauere Einsicht in das Wesen dieses letzteren auch dann noch nöthig, um zu begreifen, warum denn der griechische Glaubenskreis nicht fähig war, eine eigene Spekulation zu erzeugen, wie die Religion anderer alten Völker, sondern die Denker nach einem fremden Ideenkreise sich umsehen mussten, als das Bedürfniss nach einem höheren Wissen erwachte; wodurch die Spekulation, als etwas Ausländisches zu den Griechen verpflanzt, auch fortwährend bei ihnen dem Volksglauben gegenüber eine so fremde, ja feindselige Stellung einnahm, dass bei den Griechen so gut wie bei uns sowohl Angriffe der Philosophie gegen die Volksreligion, als auch umgekehrt Angriffe, Verdächtigungen, ja Verfolgungen vom Standpunkte der Volksreligion aus gegen die Philosophie nicht gefehlt haben, während doch bei anderen Völkern, wie bei den Aegyptern, den Baktrern, Indern, die Spekulation in der engsten Verbindung mit der Volksreligion stand und von dem Priesterstande selbst hervorgebracht und gepflegt wurde.

Aus demselben Grunde gehört aber auch eine Betrachtung der phönikischen Glaubenslehre in die Entwicklungsgeschichte der Philosophie. Denn die Phöniker hatten allerdings eine religiöse Spekulation, so gut wie die Aegypter, und aus ihr ist gerade diejenige Lehre hergenommen, an welcher sich das wissenschaftliche Denken der Griechen hauptsächlich heranbildete, indem die Streitigkeiten der älteren Philosophenschulen bis auf Plato herab sich zum grössten Theile um sie drehten; eine Lehre, welche zugleich den Anstoss zu den Anfängen der Naturwissenschaft gab, dann bei dem Wiedererwachen der Wissenschaften, zunächst aus dem Systeme Epikurs wieder hervorgezogen, als eine der Hauptwaffen zum Sturze der Scholastik diente, und endlich auch in unserer Zeit zum Schiboleth der empirischen Richtung gegen die rein spekulative geworden ist: die Lehre von den Urbestandtheilen der Materie, dem Unendlich-Kleinen, den sogenannten Atomen.

Dass aber die Phöniker, obgleich sie in der Geschichte gewöhnlich nur als ein Handelsvolk in Betracht kommen, neben ihrer Glaubenslehre noch eine eigene Spekulation pflegten, darf nicht befremden, da sie einen Priesterstand mit förmlichen Priesterschulen besassen. Als Urheber der Atomenlehre

nehmen die Phöniker, obgleich uns von ihrer Spekulation nur sehr spärliche Nachrichten überliefert sind, eine nothwendige Stelle in der Entwicklungsgeschichte der Philosophie ein, und der Glaubenskreis, auf dessen Boden diese einflussreiche Lehre entstand, verdient eiue nähere Betrachtung.

Aus diesen Gründen soll nun eine Darstellung des phönikischen und des griechischen Glaubenskreises unsere Untersuchungen über die ältesten Religionen als die Quellen unserer Philosophie vervollständigen.

Der phönikische Glaubenskreis.

Die Quellen, aus denen wir unsere Kenntniss der phönikischen Glaubenslehre und der an sie geknüpften Spekulation schöpfen müssen, sind wie bei der ägyptischen Glaubenslehre doppelter Art: einmal die zerstreuten Nachrichten der griechischen, römischen und hebräischen Schriftsteller, und dann die spärlichen Reste der phönikischen Schriftdenkmäler selbst. Die Untersuchung muss also auch hier von einer Zusammenstellung und Vergleichung beider Quellenarten ausgehen. Von beiden gilt dasselbe, wie von den Quellen der ägyptischen Glaubenslehre; sie geben nur abgebrochene, unzusammenhängende Notizen, die erst zu einem Ganzen zusammengefügt werden müssen. Nur ist dies Unternehmen bei der phönikischen Glaubenslehre noch schwieriger, weil die griechischen und römischen Nachrichten noch dürftiger und abgerissener, noch voller von Missdeutungen und Verdrehungen der späteren Zeit, und also auch unzuverlässiger sind. Dazu kommt, dass die uns erhaltenen phönikischen Original-Denkmäler bei den Untersuchungen über die phönikische Glaubenslehre bei weitem nicht dieselben Dienste leisten können, wie die ägyptischen bei den Untersuchungen über die ägyptische Glaubenslehre. Denn die ägyptischen Schriftdenkmäler sind so zahlreich erhalten, dass sie, zusammengestellt mit den griechischen und römischen Nachrichten, ein Material darbieten, welches aus sich selber erklärt werden kann, da seine einzelnen Theile durch ihren inneren Zusammenhang unter einander sich gegenseitig das nöthige Licht geben, ein Material, das somit zur Untersuchung aller wesentlichen Glaubenslehren ohne Zuziehung weiterer Hülfsmittel hinreichend ist. Dies ist aber bei den phönikischen Schriftdenkmälern keineswegs der Fall. Sie sind so spärlich, dass sie, auch selbst zusammengestellt mit den Nachrichten der Hebräer, Griechen und Römer, die phönikische Glaubenslehre doch nur in grosser Lückenhaftigkeit enthalten. Wäre man daher bei der Darstellung

des phönikischen Glaubenskreises einzig und allein auf ihn selbst beschränkt, so müsste man geradezu darauf verzichten, ein auch nur einigermaassen vollständiges Bild von ihm geben zu wollen, da es durchaus an allem Material fehlen würde, um diese Lücken auszufüllen. Glücklicher Weise geben uns die bisher geführten Untersuchungen ein Mittel an die Hand diesem Mangel abzuhelfen, nämlich das der Vergleichung mit den übrigen alten Glaubenskreisen. Denn wir kennen jetzt von dem arianischen Glaubenskreise wenigstens die bedeutendsten Götterbegriffe, und von dem ägyptischen den ganzen Umfang in einer bisher nicht einmal geahnten Vollständigkeit. Die Kenntniss dieser beiden Glaubenskreise setzt uns daher in den Stand, dasjenige, was in der phönikischen Glaubenslehre mit einem von beiden verwandt sein sollte, in allen seinen wesentlichen Umrissen zu ergänzen, selbst in dem Falle, dass die phönikischen Nachrichten uns nur Bruchstücke einer solchen Lehre überliefert haben sollten; und nur dasjenige würde uns unverständlich bleiben, was aus einem den Phönikern eigenthümlichen Vorstellungskreise hervorgegangen und uns so fragmentarisch überliefert wäre, dass wir aus ihm selbst seinen inneren Zusammenhang nicht herzustellen vermöchten. Nun hat sich aber aus unseren bisherigen Untersuchungen über die ägyptische Glaubenslehre ergeben, dass die Phöniker bei ihrem Einfalle in Aegypten jenen altarianischen Götterkreis und nicht einen eigenthümlichen mitbrachten, denn wir haben die hauptsächlichsten Göttergestalten jenes altarianischen Vorstellungskreises selbst noch in der späteren Ausbildung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen. Wir dürfen also mit Grund voraussetzen, dass sich auch wohl noch in der phönikischen Glaubenslehre Spuren jenes arianischen Götterkreises finden werden. Zugleich aber macht die so lange Dauer der phönikischen Herrschaft in Aegypten schon im Allgemeinen mehr als wahrscheinlich, dass die Phöniker sich ägyptische Bildung aneigneten und mit dieser also auch die ägyptische Glaubenslehre. So wahrscheinlich diese Voraussetzung auch schon als blosse Annahme ist, so haben wir doch nicht einmal nöthig, uns auf sie zu beschränken; denn in den Untersuchungen über die Entwicklungsgeschichte der ägyptischen Glaubenslehre wurde nachgewiesen, dass die Phöniker unter Chephren, dem dritten Herrscher der

phönikischen Dynastie in Aegypten, die ägyptische Glaubenslehre annahmen. Wir sind also berechtigt, schon von vorn herein zu erwarten, dass wir in der phönikischen Glaubenslehre sowohl arianische als ägyptische Elemente wiederfinden werden, selbst auch für den Fall, dass sich neben ihnen ein eigenthümlicher phönikischer Glaubenskreis entwickelt haben sollte. Dies giebt uns für unsere Untersuchungen einen sicheren Boden, einen festbegränzten Hintergrund, und gewährt uns vor den bisherigen Bearbeitern dieses Feldes, die sowohl von dem arianischen als von dem ägyptischen Glaubenskreise nur eine sehr unvollkommene Kenntniss hatten, und also da, wo ihr Material sie im Stich liess, ganz im Dunkeln tappten, einen natürlich sehr bedeutenden Vorsprung. Auf dieser Vergleichung der verwandten Glaubenskreise fussend, haben wir nun nicht mehr nöthig, vor der Lückenhaftigkeit des überlieferten Materials zurückzuschrecken, sondern sind in den Stand gesetzt, auch aus der unbedeutendsten Angabe, besonders der phönikischen Quellen selbst, Nutzen zu ziehen. Die phönikischen Quellen sind aber doppelter Art: einmal die auf Denkmälern, Grabsteinen, Münzen u. s. w. uns erhaltenen phönikischen Inschriften, welche Gesenius gesammelt und erläutert hat; dann die Reste der phönikischen Kosmogonie bei späteren griechischen Schriftstellern aus den Werken zweier phönikischer Geschichtschreiber: Sanchuniathon von Berytus, und Mochos von Sidon, die, wie die meisten älteren Geschichtschreiber, ihre Geschichtswerke mit der Erschaffung der Welt anfingen, und somit nothwendigerweise die Weltentstehung nach den Ansichten der phönikischen Glaubenslehre vortrugen. Beide sollen schon vor den Zeiten des trojanischen Kriegs gelebt haben, Sanchuniathon insbesondere zu den Zeiten der Semiramis, um 1300 v. Chr. G. nach Herodots Zeitberechnung, also in einer für die gewöhnliche Ansichtsweise vollkommen fabelhaften Zeit. Nach den durch die Fortschritte der neueren Wissenschaft gewonnenen Resultaten ist diese Zeit aber ganz und gar nicht mehr fabelhaft, obgleich immer noch der untergegangenen Literaturen wegen dunkel genug. Gegen das Dasein phönikischer Geschichtschreiber um die angegebene Zeit lässt sich in der That nichts Gegründetes einwenden, da die Phöniker schon ein Jahrtausend früher bei ihrer Besitznahme Aegyptens eine

ausgebildete Schrift und Schriftdenkmäler daselbst vorfanden, und als sie nach einem fünfhundertjährigen Aufenthalte Aegypten verliessen, in Bildung und Gesittung weit genug vorgeschritten sein konnten und mussten, um selbst eine Schrift und Schriftdenkmäler zu besitzen. Diese Folgerung aus blossen Wahrscheinlichkeitsgründen wird aber durch die neuesten Untersuchungen der Pyramiden zur Gewissheit. Die Pyramiden sind, wie schon nachgewiesen wurde, Werke der ersten phönikischen Herrscher in Aegypten. Die neuesten Ausgrabungen nun haben in ihnen hieroglyphische Inschriften zum Vorscheine gebracht, auf denen man die Namen der Erbauer lesen konnte, wie sie Herodot angegeben hat. Ja in der dritten der grossen Pyramiden, nach Herodot ein Werk des Mykerinos, war man so glücklich, die Reste seines Sarkophages und seiner Mumie aufzufinden, und auf den Mumienbinden hieroglyphische Schriftreihen mit des Mykerinos Namen und Titel. Diese Thatsache beweist, dass die Phöniker die vor ihnen schon ausgebildete Hieroglyphenschrift angenommen hatten. Hierdurch bestätigt sich denn auch eine von andern Forschern schon aufgestellte Vermuthung, dass die bei den Phönikern später übliche Buchstabenschrift, aus der sich auch die altgriechische entwickelte, nur eine Auswahl hieroglyphischer Zeichen sei, und zwar in ihrer abgekürzten, bei der Bücherschrift gebräuchlichen Form. Dass aber Bücher zur Zeit der phönikischen Herrschaft in Aegypten vorhanden gewesen, haben wir oben gesehen.

Es fragt sich also nur, in welcher Gestalt uns die Kosmogonieen der beiden phönikischen Geschichtschreiber zugekommen sind. Sanchuniathons Kosmogonie besitzen wir in der Uebersetzung eines griechischen Schriftstellers aus der römischen Kaiserzeit von Nero bis Hadrian, eines weiter nicht bekannten Philo von Byblus. Als einem gebornen Phöniker ist ihm wohl die zum Verständnisse Sanchuniathons nöthige Sprachkenntniss nicht abzusprechen, desto mehr aber ist gegen sein Vorgeben einzuwenden, als sei seine Schrift eine getreue Uebersetzung des alten Geschichtschreibers. Denn sie ist nach ihrem ganzen Tone und Inhalte offenbar zu einem polemischen Zwecke geschrieben, nämlich zur Bekämpfung und Parodirung der hebräischen Religionsschriften, welche um diese Zeit, namentlich durch die Bemühung der alexandrinischen

Juden, auch bei den Griechen anfingen sich Geltung und Ansehen zu erwerben. Er stellt daher die phönikische Kosmogonie und religiöse Ueberlieferung ganz so dar, wie Euhemerus, der Voltaire des Alterthums, die griechische Glaubenslehre, d. h. nicht blos in der Weise einer falschen Aufklärerei, indem er die Götterbegriffe, auch die ursprünglich rein kosmischen, in eine seichte Geschichte auflöst, sondern auch offenbar zugleich in der boshaften Nebenabsicht, diese so gewonnene Geschichte ins Lächerliche und Verächtliche zu ziehen. Es ist also klar, dass man von seiner Darstellung nur dasjenige gebrauchen darf, was sich aus sprachlichen Gründen als ächte phönikische Ueberlieferung erkennen lässt; dass man ihm dagegen alle seine Deutungen und Auslegungen, alle seine spöttischen Seitenhiebe und Ausfälle als sein eigenes Gut überlassen muss. Und doch wäre dieses Werk, trotz der Entstellung der phönikischen Nachrichten, in Ermangelung der untergegangenen besseren Geschichtsquellen für uns von grossem Werthe, besässen wir es nur ganz. So aber haben wir nur magere Auszüge aus demselben, die uns der Kirchenvater Eusebius in seiner „Evangelischen Vorbereitung" aufbehalten hat. Und als ob der Geist der Fälschung, den Philo in seinem Werke an den Tag legte, sich an ihm hätte rächen wollen, so hat sich eine neuerlich eröffnete Aussicht, als seien die verlorenen Theile seines Werkes wiedergefunden, ebenfalls als eine Täuschung ausgewiesen. Von der Kosmogonie des Mochos haben wir noch kärglichere Nachrichten. Sie bestehen in Auszügen aus einer Schrift des Eudemus, eines Schülers des Aristoteles, die uns Damascius, ein Neuplatoniker des 6. Jahrhunderts nach Chr. G., aufbehalten hat. Nichts als Bruchstücke, zerstreute Nachrichten bei Hebräern, Griechen und Römern, einzelne Inschriften, einzelne kärgliche und zum Theil schlecht übersetzte Stellen phönikischer Geschichtschreiber machen also das Material aus, aus dem wir unsere Kenntniss der phönikischen Glaubenslehre schöpfen müssen.

Aus den Bruchstücken des Philonischen Werkes erhellt, dass die Phöniker gleich den Aegyptern eine Priesterliteratur besassen. Dies kann nicht weiter befremden, da wir aus anderen Nachrichten wissen, dass die Phöniker einen gelehrten Priesterstand hatten, welcher eine eigene religiöse Spekulation

pflegte, dass also bei den Phönikern, wie bei so vielen anderen Völkern des Alterthums, die Ausbildung der Wissenschaft und der Literatur hauptsächlich in den Händen des Priesterstandes war. Nun führt aber Philo diese Priesterliteratur auf den Thot zurück, von dem auch die Aegypter ihre Priesterwissenschaft herleiteten. Dies muss auffallen und auf den Verdacht führen, dass Philo seine, angeblich aus Sanchuniathon geschöpften Lehren aus irgend einer ägyptischen Quelle hergeholt und dem Sanchuniathon nur untergeschoben habe, besonders da Thot nicht weiter als eine von den Phönikern verehrte Gottheit vorkommt. So die bisherigen Zweifler an der Aechtheit der Sanchuniathonischen Fragmente. Thot war aber wirklich eine von den Phönikern verehrte, und zwar hochverehrte Gottheit, wenn auch nicht unter diesem ihrem Namen Thot, so doch unter dem Namen Eschmun. Denn Eschmun, ebensogut wie Thot, Taate, ist, wie in der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen wurde, ein ebenfalls ächt ägyptischer, sehr häufig vorkommender Beiname des Mondgottes Joh, der als eine der Lichtgottheiten, als Urheber der religiösen Offenbarung, der priesterlichen Wissenschaft angesehen wurde. War demnach Thot eine von den Phönikern verehrte Gottheit, so hatten sie dieselbe offenbar aus Aegypten mitgebracht, und mussten also auch dieselben Vorstellungen von ihm haben, wie die Aegypter. Sie mussten ihn also auch als Urheber der Offenbarung, der Priesterwissenschaft und Literatur ansehen, so gut, wie die Aegypter. Wenn Philo also weiter angiebt: Sanchuniathon habe aus Priesterschriften seine Geschichte geschöpft, so liegt darin ebensowenig etwas Fabelhaftes und Bezweifelnswerthes, als in der Angabe, dass Manetho, noch um ein ganzes Jahrtausend später als Sanchuniathon, ähnliche Quellen, die Priesterliteratur seiner Nation, zur Abfassung seines Geschichtswerkes benutzt habe; denn diese Angabe, die lange Zeit hindurch auch als ein Mährchen angesehen wurde, hat sich durch die neueren Entdeckungen als vollkommen begründet ausgewiesen. Dass aber Philo's Schrift wirklich aus einem phönikischen Originale herrührt, beweisen eine Menge von Stellen, Namen und Etymologieen, die erst dann Licht und Verständniss erhalten, wenn man sie auf ihre ursprünglich phönikischen Worte zurückführt. Diese phönikische Priesterliteratur,

aus der Sanchuniatbon nach Philo's Angabe schöpfte, muss aber wesentlich aus Uebersetzungen ägyptischer Priesterbücher bestanden haben. Denn die von Sanchuniathon uns überlieferte Kosmogonie und religiöse Tradition ist, obgleich durch Uebersetzung der Götternamen und durcb Anknüpfung an phönikische Oertlichkeiten ganz auf phönikischen Grund und Boden übergetragen, dennoch wesentlich ägyptischen Inhaltes, d. h. mit der ägyptischen Lehre auffallend übereinstimmend. Es muss also in irgend einer Zeit zwiscben den Phönikern und Aegyptern ein Austausch religiöser Lehren und Schriften stattgefunden haben. Dieser Austausch kann nicht in spätere Zeiten fallen, weil sich sonst bei den Phönikern die ägyptische Lebre vorfinden müsste, wie sie sich später ausgebildet hatte. Sie fiudet sich aber nicht so wieder, sondern ganze wichtige Lehren des ägyptischen Glaubenskreises in späterer Zeit fehlen bei den Phönikern völlig, wie wir sehen werden; er muss also in eine frühere Zeit fallen, wo diese Lehren in dem ägyptischen Glaubenskreise selbst nocb nicht vorhanden waren. Wir sehen uns daher gezwungen, anzunehmen, dass die heiligen Schriften der Phöniker aus jener Zeit stammen, wo sie selbst in Aegypten lebten; und in der That, Nichts ist wahrscheinlicher als eine solche Annahme. Ueberallhin, wo die Phöniker sich nach ihrer Vertreibung aus Aegypten niederliessen, brachten sie die phönikische Sprache mit und nicht die ägyptische; ein Beweis, dass sie trotz ihres langen Aufenthaltes in Aegypten ihre Sprache beibehalten und die ägyptische nicht angenommen hatten. Diese Erscheinung steht in der Geschichte keineswegs vereinzelt da, sondern gewöhnlich behält ein Volksstamm, der einen andern unterjocht, seine eigene Sprache bei, wenn er auch den Besiegten die ihrige lässt. So behielten die assyrischen Chaldäer in Babylon ihre Sprache und Schrift, wie die babylonischen Keilinschriften beweisen. So hat noch heute die mandschu-tartarische Dynastie in China ihre Sprache als Hofsprache beibehalten, obgleich die Sprache des Reiches und aller öffentlichen Akte nach wie vor die chinesische ist. Es ist also durcbaus nicht unwahrscheinlich, dass die phönikische Priesterschaft, nachdem die Phöniker in Aegypten den ägyptischen Kultus angenommen hatten und demnach die Verehrung von ägyptischen Gottheiten von Seiten phönikischer

Priester in phönikischer Sprache stattfand, sich auch die Bildung und das Wissen der ägyptischen Priesterschaft aneignete und zu diesem Zwecke ägyptische Priesterschriften ins Phönikische übertrug. Diese Uebersetzungen ägyptischer Priesterbücher mochten es nun sein, welche die späteren heiligen Schriften der Phöniker ausmachten, aus denen Sanchuniathon schöpfte. Auch diese Erscheinung steht keineswegs vereinzelt in der Geschichte da. So sind die Religionsschriften der Siamesen und Thibetaner, ja selbst der buddhistischen Chinesen Uebersetzungen aus der Sanskrit-Literatur; so rühren ja unsere eigenen Religionsschriften aus der Literatur der Hebräer und Juden; was, wenn jemals unsere Literatur ebenso untergehen sollte, wie die phönikische, und unsere Gesehichte ebenso aus dem Gedächtnisse der Nachkommen verschwinden, wie die Geschichte der Phöniker für uns verschwunden ist, den Forschern künftiger Jahrtausende wohl noch ein weit unauflöslicheres Räthsel sein würde, als uns die Uebertragung ägyptischer Priesterbücher in die phönikische Sprache. Diese alten Uebersetzungen bildeten nun wahrscheinlich ebenso den Kern einer vollständigen Priesterliteratur, die aus Kommentaren und spekulativen Schriften über die heiligen Bücher bestand, wie bei den Aegyptern. Wenigstens nennt uns Philo als den ältesten Interpreten der heiligen phönikischen Bücher einen gewissen Ben Thabion („Sohn der Weisheit", ein ächter Priestername). Aber leider ist dieser Name für uns ganz leer, da wir gar keine weiteren Nachrichten über ihn besitzen.

Versuchen wir also eine Darstellung der phönikischen Glaubenslehre aus den oben angeführten Quellen; wir wollen die Schrift des Philo zu Grunde legen, und die übrigen Nachrichten an den geeigneten Orten einschalten.

Als Urprinzipien des Weltalls setzt Sanchuniathon nach Philo's Bericht den Geist, das Pneuma, den er als eine finsternissähnliche, odemartige Luft oder als einen finsternissähnlichen Lufthauch beschreibt, und eine mit wirrer Finsterniss erfüllte Kluft; beiden legt er unendliche Ausdehnung und ewige, unbegränzte Dauer bei. Man sieht, Philo will mit dem ersten Ausdruck jenen, das Weltall durchwehenden und beseelenden Lebensodem, und mit dem zweiten den unendlichen Raum bezeichnen. Das erste Prinzip muss, nach den

Worten Philo's zu schliessen, im Phönikischen entweder Ruach geheissen haben, wie der Ruach Elohim, der Geist oder Odem der Götter in der Genesis, oder Kol-piach, Windeswehen, Geisteswehen, wie an einem anderen Orte Philo ein göttliches Wesen nennt [291]. Das zweite Prinzip, das Philo hier Chaos, d. h. Kluft, nennt, die bekannte griechische Bezeichnungsweise des Raumes, nennt er ein andermal Bohu, das Leere, oder Beruth, die Leere [292]. Ein zweiter Name desselben Urwesens ist Derketo [293], die bei den Philistern eine hochverehrte Gottheit war. Auch dieser Name bedeutet wörtlich Chaos, Chasma, d. h. Kluft. Bei der Bezeichnung des Urgeistes müht sich Philo, wie man sieht, ebenso erfolglos ab, die Ausdrücke des phönikischen Originals in seinem schlechten Griechisch wiederzugeben, als wir, genügende deutsche Aequivalente für sie zu finden, weil unserer Sprache ein Wort fehlt, welches wie das griechische Pneuma und jene phönikisch-hebräischen Ruach und Kolpiach einen Mittelbegriff zwischen Wind und Geist darböte, um die bei den Alten zwischen beiden Begriffen stattfindende enge Verbindung zu bezeichnen; denn in den meisten alten Sprachen ist der Begriff Geist aus dem Begriff Wind. Wehen hervorgegangen, und beide werden durch Ein Wort ausgedrückt.

Als, fährt Philo fort, jener geistige Odem in Liebe zu seinen eigenen Prinzipien entbrannte und dadurch eine Vermischung stattfand, entstand durch diese Vereinigung ein neues Wesen, der Pothos, wie ihn Philo nennt, der Eros, wie er gewöhnlich heisst, d. i. der göttliche Erzeugungstrieb, die schöpferische Kraft. Dieses Wesen nennt Philo die Grundursache der Erschaffung des Alls, legt ihm aber kein Schaffen mit Bewusstsein bei [294]. Aus dieser Vereinigung, heisst es nun weiter, sei ein viertes Wesen Moth, Muth, das Urwasser, entstanden, welches nach Einigen eine schlammartige Materie, nach Anderen eine gährende, wasserähnliche Mischung gewesen sei; aus dieser rühre der gesammte Stoff und Same der Schöpfung und die Entstehung des Alls her [295]. Das ungefähr ist der Sinn von Philo's unbehülflichen und schlotterigen Worten. Von einem der griechischen Sprache kaum mächtigen Schriftsteller, der sich durchweg, soweit die Fragmente seines Werkes reichen, als einen erbärmlichen, confusen Stylisten und einen sehr seichten, flachen Kopf

ausweist, ist eine genaue Darstellung spekulativer Sätze natürlich ohnehin nicht zu erwarten. Demungeachtet aber reicht seine Darstellung hin, in diesen vier Urgottheiten die ägyptische Lehre von den vier Urwesen vollkommen zu erkennen. Jener luftartige Geist, das Pneuma, ist die ägyptische Vorstellung von dem Urgeiste Kneph; jene unendliche Kluft, das Chaos, die Atergatis, ist die ägyptische Pascht, der unendliche Raum; der Pothos, die schöpferische Kraft, ist der ägyptische Menth-Harseph, der Erzeugungs- und Schöpfergeist; und jene Muth ist die ägyptische Neith, die Urmaterie, welche ja auch schlammartig, als eine Mischung von Erdtheilchen und Wasser gedacht wurde.

Auch die Phöniker hatten also, wie die Aegypter, die Lehre von einer viereinigen Urgottheit, nur nach Sanchuniathons Darstellung mit dem Unterschiede, dass das erste Götterpaar aus Kolpiach und Bohu, Kneph und Pascht, das zweite Götterpaar aus Eros und Muth, Menth-Harseph und der Neith, der Urmaterie, zusammengesetzt ist. In dieser Vorstellungsweise macht also die Zeit gar keinen Bestandtheil der Urgottheit aus, wie dies bei den Aegyptern der Fall ist, sondern der Schöpfergeist Menth-Harseph nimmt seine Stelle ein [296].

Bei den Phönikern findet sich also die Lehre von der Urgottheit in einer von der ägyptischen Anschauungsweise verschiedenen Gestalt. Bei den Aegyptern wird der Grund des Uebels — denn als solcher wird ja die Zeit in ihrer zerstörenden Eigenschaft von den Aegyptern aufgefasst — gleich in die Urgottheit hineingelegt, so dass die Urgottheit gemischter Natur ist, indem sie wenigstens den Keim des Bösen schon in sich trägt. In der phönikischen Gestalt dieser Lehre erscheint dagegen die Urgottheit als ganz rein und gut, indem an die Stelle der Zeit in der Urgottheit der Schöpfergeist tritt, welcher nach der ersten Ansicht erst bei Entstehung der Welt aus dem Urgeiste emanirte. Von dieser letzteren Ansichtsweise finden sich in den Nachrichten über die ägyptische Glaubenslehre keine sicheren Spuren; sie scheint also den Phönikern eigenthümlich zu sein; offenbar muss sie sich auch später entwickelt haben als die erstere Ansichtsweise, denn die Zeit als eines der Urwesen anzunehmen, liegt in der Natur der Dinge, da sie ebensogut wie Geist, Materie und

Raum dem Nachdenken als unentstanden erscheinen muss. Die letztere Ansichtsweise scheint dagegen aus dem Bestreben hervorgegangen zu sein, die Urgottheit als etwas durchaus Gutes, von allem Bösen Reines aufzufassen; daher musste die Zeit, als der Urgrund aller Zerstörung in der Welt, dem Schöpfergeiste weichen, der eigentlich mit dem Urgeiste identisch ist.

Durch diese Uebereinstimmung der phönikischen Glaubenslehre mit der ägyptischen in der Vorstellung von einer vierfachen Urgottheit lässt sich nun auch noch ein anderer Götterbegriff bestimmen, der bei Philo mehrfach erwähnt wird. In der ägyptischen Lehre wird die Gottheit des Urraumes als Ueberwacherin des Sonnenlaufes und deshalb als Hüterin der Weltordnung betrachtet; von diesem Amte führt sie den Namen: Eiri-en-ose, Erinnys, Rächerin des Frevels. Einen ähnlichen Götterbegriff kennt nun auch die phönikische Glaubenslehre unter den Namen Sydyk, d. i. Zedek, die Gerechtigkeit, Mesor, das Recht, Doto, das Gesetz[297]. Da die phönikische Glaubenslehre mit diesem Götterbegriff der Gerechtigkeit sich ganz an den ägyptischen von der Vergeltung anschliesst, so lässt sich wohl mit Grund voraussetzen, dass sie diesen Begriff auch mit derselben Gottheit verbunden haben werde wie die ägyptische Glaubenslehre, d. h. mit der Gottheit des Urraumes, der Pascht, der Derketo.

Dieselbe Gottheit des unendlichen Raumes ist es ferner, die von den Syrern und Babyloniern unter dem Namen der Mylitta, der Geburtshelferin, verehrt wurde. Denn Mylitta ist ganz dasselbe Wort wie Ilithyia, welches wir als einen Beinamen der Pascht kennen gelernt haben, weil sie alle Geburten der Neith, der Urmaterie, in ihren unendlichen Schooss aufnimmt[298]. Eben diese Gottheit endlich ist wahrscheinlich auch jene Harmonia, welche in Verbindung mit Kadmos, von den Phönikern bei ihrer Einwanderung nach Böotien mitgebracht und auch noch in späteren Zeiten zu Theben, als eine dem übrigen griechischen Götterkreise fremde Gottheit, verehrt wurde. Denn Kadmos ist wohl nur die gräcisirte Form des phönikischen Kadmon, der Vorweltliche, Alte, Uranfängliche, ein Beiname des Urgeistes als eines Gliedes der vorweltlichen Urgottheit; und Harmonia, ein Name, der keine griechische Etymologie hat, muss wohl von dem phönikischen

charam hergeleitet werden, welches „verfluchen, vertilgen" bedeutet und der passende Beiname einer Gottheit ist, welche wie die ägyptische Pascht als die Rächerin alles Frevels, als die höchste der Eumeniden betrachtet wurde [299]. Es liesse sich bei dieser Annahme ganz leicht einsehen, wie aus diesem ursprünglichen Begriffe einer Rächerin des Frevels, einer Hüterin der Weltordnung, sich der spätere Begriff der Harmonia entwickeln konnte. Zugleich könnte nach dem Vorhergehenden die Vermuthung nicht befremden, dass jene nach Böotien einwandernden Phöniker von demselben Stamme der Karer oder Kreter möchten ausgegangen sein, welche zu jener Zeit die Inseln des griechischen Meeres inne hatten, und zu welchen auch die nach Palästina zurückgekehrten Philister gehörten. Dass aber dieser phönikische Stamm die ägyptische Glaubenslehre angenommen hatte und die höchsten ägyptischen Gottheiten verehrte, erhellt auch aus dem Kulte der Kabiren, der sich auf Samothrake in seiner ausländischen Fremdartigkeit bis in die späteren geschichtlichen Zeiten erhielt und, wie der phönikische Name beweist, von phönikischen Bewohnern dieser Inseln herrührte, d. h. also offenbar von Niemandem Andern als den Karern.

So vereinigt also auch bei den Phönikern der Begriff des Urraumes alle die verschiedenen Eigenschaften und Wirkungskreise in sich, die ihm in der ägyptischen Glaubenslehre beigelegt werden; und es ist in der That überraschend, dass einem so abstrakten Götterbegriffe, wie dem des unendlichen Raumes, in so frühen Zeiten eine so hohe und weitverbreitete Verehrung zu Theil werden konnte.

Diese Götterbegriffe waren aber nicht blosse Erzeugnisse der Spekulation, sondern wirklich verehrte Gottheiten. Die Athena, d. i. die Muth, die Neith der Aegypter, die Urmaterie, wurde zu Tyrus verehrt in Verbindung mit Hephaestos, d. i. mit Chusor dem Weltbildner, dem Phtah der Aegypter [300].

Die Derketo wird ausdrücklich als die Hauptgottheit der Philister angegeben, des nämlichen Volksstammes, der aus Kreta nach Palästina zurückgekehrt war; und der Hauptsitz ihres Kultes war Askalon; in ihrer Eigenschaft als Hüterin und Gesetzgeberin der Weltordnung, als Doto, hatte sie ebenfalls einen Kult zu Gabala. Als Harmonia endlich, als Rächerin des

Frevels, war sie mit Kadmos, dem vorweltlichen Urgeiste, von Phönikern in Böotien verehrt worden.

Wenn demnach Urgeist, Urraum und Urmaterie als Gottheiten von den Phönikern verehrt wurden, so ist wohl kein Grund vorhanden, dies von dem Schöpfergeiste, Eros, Pothos, dem Pan der Aegypter, zu bezweifeln, obgleich sich keine ausdrücklichen Nachrichten über seinen Kult erhalten haben.

Ebenso übereinstimmend mit der ägyptischen Spekulation ist auch die phönikische Lehre von der Weltentstehung aus der Urgottheit, welche nun bei Philo unmittelbar folgt. Aus den belebten, aber nicht mit Empfindung und Bewusstsein begabten Bestandtheilen der Materie, sagt er, seien als die ersten mit Empfindung und Intelligenz begabten Wesen die Himmelsgewölbe, Zophasemin, entstanden, und zwar in der Form eines Eies[301]; denn dies ist das gewöhnliche Bild, unter welchem die alten Kosmogonieen, auch die ägyptische, die feste Himmelskugel darstellen, welche nach dem Glauben der gesammten alten Völker das Weltall umschliesst. Dass die Materie, wenn nicht mit Intelligenz begabt, doch wenigstens belebt gedacht wurde, haben wir oben bei Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre gesehen. Dass aber das aus dieser Materie entstandene Himmelsgewölbe ein beseeltes und mit Intelligenz begabtes Wesen sei, ebensogut wie Sonne, Mond und Gestirne, war eine allgemeine Vorstellung des Alterthums. Als solche göttliche mit Vernunft und Intelligenz begabte Wesen erscheinen daher die Himmelskörper sammt dem Himmelsgewölbe nicht blos in den theologischen Kosmogonieen, wie hier in der phönikischen und früher in der ägyptischen, sondern auch bei den älteren griechischen Philosophen und selbst noch bei Aristoteles ausdrücklich. Von Zophasemin, Himmelsgewölben in der Mehrzahl, ist dabei wohl nur insofern die Rede, als die ganze Himmelskugel aus zwei Hälften, zwei Wölbungen, einer über und einer unter der Erde, bestehend gedacht wurde. Denn dass die Vorstellung von mehreren Himmelsgewölben über einander schon in der frühen Zeit des Sanchuniathon vorhanden gewesen sei, ist wohl nicht wahrscheinlich. Obgleich Philo durch eine verunglückte Etymologie des Wortes Zophasemin sich selbst den Sinn dieser Stelle verdunkelt hatte und auf diese Weise die Worte seines Originals übersetzte ohne sie zu verstehen — wenn man ihm nicht

lieber geradezu eine boshafte Verdrehung derselben Schuld geben will —, so ist doch, seine verkehrte Etymologie bei Seite gelassen, die in dieser Stelle enthaltene Weltentstehungslehre und deren Uebereinstimmung mit der ägyptischen vollkommen klar.

Das mit dem Himmelsgewölbe gleichzeitige Entstehen der Erde, Erez, erwähnt Philo an diesem Orte nicht. Da er sie aber an einer anderen Stelle zugleich mit dem Himmel und als dessen Schwester anführt[302], so ist es offenbar, dass auch bei Sanchuniathon die Entstehung der Erde als mit der Entstehung des Himmels gleichzeitig erfolgt dargestellt wurde, wie, nach des Eudemos Bericht, bei Mochos[303]; was nur von Philo bei seinem leichtfertigen Auszuge übergangen wurde. Man wird sich also die Sache ebenso vorzustellen haben, wie sie in der ägyptischen Glaubenslehre vorgetragen wurde: dass nämlich das Weltei einen Theil der Urmaterie als flüssigen Kern in sich enthielt, der, als das äussere Himmelsgewölbe entstanden war, sich nach der Mitte hin zur Erdkugel zusammenzog, so dass zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde ein leerer Raum eintrat.

Nun — fährt Philo fort — emanirte (denn das ist der Sinn des von Philo gebrauchten neuplatonischen Kunstwortes „ausstrahlen", das die neueren Erklärer missverstanden haben) die Materie in die Welt und erzeugte Sonne, Mond und Sterne sammt den Sternbildern[304].

Nach der ägyptischen Glaubenslehre beginnt mit der Einstrahlung der Materie in die Weltkugel die Ausbildung der in dem Himmelsgewölbe eingeschlossenen Innenwelt und damit die Entstehung der innenweltlichen Gottheiten, welche die einzelnen Theile des Weltalls sind. Mit der Einströmung der Materie in die Welt gehen auch die übrigen Theile der Urgottheit in die Welt über, und so entsteht der erste innenweltliche Gott. Dieser erste innenweltliche Gott, der Protogonos, der Erstgeborne, ist nun nach den beiden verschiedenen Ansichtsweisen von der Urgottheit entweder der Schöpfer- und Zeugungsgeist Menth-Harseph, wenn die Zeit als eines der vier Urwesen betrachtet wurde, oder die Zeit, der Aeon, Sevek, wenn der Schöpfergeist als eines der vier Urwesen galt. Da Sanchuniathon in seiner Lehre von der Urgottheit diese letztere Ansichtsweise angenommen hat, so ist zu erwarten,

dass er den Zeitgott, den Aeon, als Protogonos, den erstgeborenen innenweltlichen Gott, anführen werde. Dies ist auch wirklich der Fall. Sanchuniathon, sagt Philo, lässt aus dem Pneuma, dem Urgeist, dem Kolpia, und seiner Gattin, der Baau, d. h. dem Chaos, als Erstgeborenen den Aeon, d. h. Olam, die Zeit, hervorgehen; und von diesen dann das ganze übrige Geschlecht der Götter [305].

Der Zeitgott, Olam, auch Belitan, Herr der Ewigkeit, und vorzugsweise El, der Gott, genannt, der Chronos der Griechen, vermählt mit der in die Welt übergegangenen Göttin des finsteren Raumes, der Atlath, d. h. Nacht, der Hathor der Aegypter [306], erzeugt nun den materiellen Schöpfergott, das Feuer, Chusor, den Weltbildner, den Phtah der Aegypter, den Hephaestos der Griechen, und Or, das Licht, den Tag, die Sate der Aegypter [307].

Hier bricht Philo seine Darstellung der Kosmogonie ab, indem er nun unmittelbar zu einer Stammtafel der verschiedenen phönikischen Völkerschaften übergeht. Dass aber hiermit die Kosmogonie bei Sanchuniathon noch nicht zu Ende war, erhellt aus der Natur der Sache, denn es fehlen noch die beiden augenfälligsten Himmelskörper: Sonne und Mond, deren Entstehung aus der in die Welt emanirten Materie Philo selbst vorher erwähnte, und welche in allen alten Glaubenslehren als zwei grosse Gottheiten betrachtet werden. Beide kommen aber auch bei den Phönikern vor, die Sonne, Schemesch, unter dem Titel: Baalschamajim, Herr des Himmels [308], De-marum, Herr der Himmelshöhe [309]; der Mond, Jerach, unter dem Titel: Eschmun und Asklepios [310]. Eschmun, der Achte, mit einem zugleich ägyptischen und phönikischen Beinamen, heisst der Mond als die letzte der acht kosmischen Gottheiten: Schamai der Himmel und Erez die Erde, Olam die Zeit und Aitalath die Nacht, Chusor das Feuer und Or das Licht, und endlich Schemesch die Sonne und Jerach der Mond. Asklepios aber heisst der Mondgott als Geber der Offenbarung. Um diesen Titel zu verstehen, muss man sich erinnern, dass in der ägyptischen Glaubenslehre die Sonne als der höchste Lichtgott, als der grösste Thot, oder, wie ihn die Hieroglyphenschrift bezeichnet, als der dreimal grosse Taate, der Hermes trismegistos der Griechen, zugleich als der Urheber des geistigen Lichtes und aller Erkenntniss

gedacht wurde. Da bei Philo Hermes trismegistos ganz in einer ähnlichen Bedeutung erwähnt wird[311], so unterliegt es keinem Zweifel, dass auch die Phöniker den Sonnengott als höchsten Spender des physischen und geistigen Lichtes und als Urheber alles Wissens betrachteten. Neben dem Sonnengotte steht nun der Mond als zweiter Lichtgott, zweiter Taate, Thot dismegas, der zweimal grosse, wie er bei den Aegyptern heisst. Er ist der Vermittler zwischen dem höchsten Lichtgotte und dem Menschengeschlechte, und wie er die Erde mit seinem von der Sonne entlehnten Lichte erhellt, so theilt er auch dem Menschengeschlechte die von dem Urheber aller Erkenntniss, dem höchsten Lichtgotte, der Sonne, ausgehende Wissenschaft mit; er ist der Uebergeber der von Thot trismegistos ausgehenden Offenbarung. Als solcher heisst er bei den Aegyptern Aschklep, der grosse Offenbarer, und dieser Titel in seiner gräcisirten Form Asklepios ist es nun, unter welchem er auch bei den Phönikern vorkommt. Ausserdem erwähnt Philo auch noch häufig den Thot ohne allen Beisatz, so dass es sich nicht bestimmen lässt, welchen der Thote er meint.

Diese acht kosmischen Gottheiten, die sogenannten Achte der Aegypter, sind es nun, welche von den Phönikern die Kabiren, d. h. die grossen, mächtigen Gottheiten genannt wurden[312]. Dies erhellt daraus, dass als der achte derselben ausdrücklich Eschmun-Asklepios, d. h. Joh-Thot, namhaft gemacht wird; denn die Beinamen Eschmun, der Achte, und Asklepios, der Mehrer der Offenbrung, sind ägyptische Namen, die, wie wir gesehen haben, Niemanden Anderes bezeichnen als den Mondgott, Joh-Taate. Als die kosmischen Gottheiten, die grossen Theile des Weltalls, die bei der Entstehung der Welt unmittelbar aus der Urgottheit hervorgingen, heissen die Kabiren Kinder der Sydyk, d. h. der Gerechtigkeit, der Weltordnung, des Urraumes, der Bohu, die von den Phönikern als die Gemahlin des Urgeistes Kolpiach betrachtet wurde; denn dass Zedek die Gerechtigkeit, Thuro, Dodo, das Gesetz, die Gottheit des Urraumes in ihrer Eigenschaft als Hüterin der Weltordnung, als Weltgesetz ist, haben wir oben gesehen.

Dass die Kabiren von den Phönikern wirklich verehrt wurden, zeigen phönikische Münzen, auf welchen ein Kabire im

der bekannten Zwerggestalt abgebildet ist[313], die nach Herodots Zeugnisse den ägyptischen Bildern der Kabiren so gut wie denen der Phöniker eigenthümlich war, und in welcher sie auch auf griechischen Münzen vorkommen.

Der Dienst der Kabiren hatte sich bekanntlich noch in der späteren geschichtlichen Zeit in Samothrake erhalten, wie denn auch in den kretischen Sagen Spuren eines ehemaligen Kabirendienstes sich finden. Ebenso war Lemnos ein uralter Sitz von dem Dienste des Hephaestos, d. i. des Phtah, eines der höchsten Kabiren. Es ist also klar, dass der Dienst dieser phönikisch-ägyptischen Gottheiten von ehemaligen phönikischen Bewohnern dieser Inseln herrührte. Als solche haben wir aber die von Aegypten vertriebenen phönikischen Karer, Kreter, Philister kennen gelernt. Diese müssen also den Dienst der Kabiren, d. h. der grossen kosmischen Gottheiten, aus Aegypten in jene Gegenden mitgebracht haben, denn Herodot traf noch zu seiner Zeit den Dienst derselben Gottheiten unter ihrem phönikischen Namen, der Kabiren, in Memphis an, wo er schon seit undenklichen Zeiten ununterbrochen bestanden hatte; Memphis aber war der Sitz des phönikischen Reiches in Aegypten gewesen. Es ist also klar, dass die Phöniker bei ihrem Einfalle in Aegypten den Dienst dieser grossen kosmischen Gottheiten in Memphis schon vorfanden, daselbst annahmen und von da in ihre späteren Wohnsitze übertrugen. Eine und dieselbe phönikische Völkerschaft, die Philister, hatte also den Dienst der Derketo, der Göttin des Urraumes, in Askalon; den Dienst der Thuro und Doto, derselben Gottheit in ihrer Eigenschaft als Weltordnung, in Gabala; der Harmonia, derselben Gottheit in ihrer Eigenschaft als Rachegöttin der Frevel, in Verbindung mit dem des Kadmon, des Urgeistes, in Böotien; und den Dienst der Kabiren, der acht grossen kosmischen Gottheiten, auf den griechischen Inseln: ein offenbarer Beweis, dass sie den ganzen höheren Götter- und Glaubenskreis der Aegypter bei ihrem Aufenthalte in Aegypten angenommen hatten.

Nach der Entstehung der grossen innenweltlichen Gottheiten, d. h. der grossen überirdischen Theile des Weltalls, folgt in der ägyptischen Glaubenslehre die Ausbildung der Erdoberfläche. Auch bei Philo kommt eine solche Lehre über die Bildung der Erdoberfläche und die Entstehung lebender

Wesen unter Donner und Blitz und grossem Aufruhr der Elemente vor[314]. Diese Stelle hat aber so wenig religiöse Färbung und schmeckt, wenigstens in Philo's Vortrage, so sehr nach der aufklärerischen Weise, wie etwa ein späterer Epikuräer über die Weltbildung phantasiren konnte, dass man es bis auf Weiteres muss dahingestellt sein lassen, ob ächte phönikische Lehren darin enthalten sein möchten, die Philo nur nach seiner Weise zurecht gerichtet hat, oder ob das Ganze ein blosses Geistesprodukt von Philo selber ist.

Auf die vollendete Ausbildung der Erde lässt die ägyptische Lehre die Entstehung der irdischen Gottheiten, der sogenannten Zwölfe, und der Kroniden folgen. Diese 12 Gottheiten betrachten die Aegypter als die zweite Göttergeneration, die Kroniden als die dritte, und verlegen jenen grossen Götterkampf, den Titanen- und Gigantenkrieg, in die Dauer ihrer Herrschaft. Bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre wurde nachgewiesen, dass eine Anzahl dieser Gottheiten zweiten und dritten Ranges ursprünglich arianische Götterbegriffe waren, welche die Phöniker bei ihrer Einwanderung nach Aegypten mitbrachten, und welche sich dann mit den ursprünglichen ägyptischen Götterbegriffen zu einem Ganzen vermischten. Zugleich hat sich uns die Vermuthung aufgedrängt, dass die Fabel vom Götterkampfe, der nach der ägyptischen Glaubenslehre zwischen dieser Göttergeneration und der früheren stattfand, und endlich mit der Besiegung des Zeitgottes Seb und seines Anhanges durch den Ophion und die Seinigen endigte, nur die sagenhaft ausgeschmückte Erinnerung an den durch die Einwanderung der Phöniker veranlassten Kampf des altägyptischen Götterdienstes mit dem eingedrungenen arianischen gewesen sei, der mit einer Unterwerfung und Verschmelzung des arianischen Götterkreises unter den ägyptischen endigte, indem die altägyptischen Gottheiten als die grösseren und mächtigeren, die mit ihnen verschmolzenen arianischen Gottheiten aber als geringere und untergeordnete fortan betrachtet wurden. Wäre diese Vermuthung begründet, so müsste sich diese Götterreihe in der phönikischen Glaubenslehre nothwendig wiederfinden, und zwar vielleicht als eine besonders hochverehrte, weil sie ja doch die eigentlichen Nationalgottheiten der Phöniker, die in den frühesten Zeiten schon von ihnen verehrten Götter, enthielte. Und

in der That, auch diese Götterreihe findet sich bei den Phönikern wieder, und ihr Kult war gerade der bei ihnen verbreitetste. Auch Philo's Schrift enthält diese Göttergeneration sammt einer Schilderung des Götterkampfes, aber in einer so gränzenlosen Verwirrung, mit so vielen Irrthümern und Entstellungen, dass es unmöglich wäre, ohne andere Nachrichten ein geordnetes Ganze aus dem chaotischen Knäuel seiner hirnlosen Auszüge zusammenzustellen. Ob ungenügende Kunde der Sprache, oder mangelnde Sachkenntniss, oder absichtlicher böser Wille, oder Alles dies zusammen die Schuld trage, — jedenfalls ist die Verwirrung, die er anrichtet, ganz unglaublich: aus verschiedenen Namen einer und derselben Gottheit macht er verschiedene göttliche Wesen[315]; aus Göttinnen Götter[316], aus Göttern Göttinnen[317]; Völkernamen macht er zu Gottheiten[318], Götternamen zu Ländern[319]. Wie dunkel und zum Theil sinnlos schon blos hierdurch die Geschichte des Götterkampfes wird, welche er erzählen will, begreift sich von selbst. Diese Verwirrung wird nun noch vermehrt durch seine eigene Kopflosigkeit; denn da er nicht gleich zu Anfange die Entstehung der Götter berichtet hat, welche im Laufe seiner Erzählung handelnd vorkommen sollen, so muss er jeden Augenblick den Faden seiner Geschichte abbrechen, um die Götter, welche er nöthig hat, geboren werden zu lassen, so dass Götterkämpfe und Göttergeburten ein wundersames Durcheinander bilden. Den höchsten Grad der Entstellung erreicht aber dieser Mischmasch durch den Geist der Fälschung, der sich durch das Ganze hindurchzieht. Denn der Zweck seiner Darstellung ist, diese Götter als Menschen erscheinen zu lassen, und als was für Menschen! und ihre Handlungen und Kämpfe, die zum Theil offenbar eine physikalische Bedeutung haben, als blos menschliche Händel und Streitigkeiten, um sie in ihrer ganzen moralischen Verwerflichkeit hinzustellen, und am Ende triumphirend ausrufen zu können: Das sind nun die Handlungen jenes Kronos; das die ehrwürdigen Zustände seines von den Hellenen so viel gerühmten Zeitalters, welches man das „erste goldene Geschlecht der redenden Menschen" nennt; das jene hochgepriesene Glückseligkeit der Alten[320]! Nur durch die Vergleichung der anderweit bekannten Nachrichten mit der ägyptischen Glaubenslehre wird es möglich, die hauptsächlichsten Göttergestalten und die wesentlichsten Züge des Götter-

kampfes aus diesem Wirrwarr von Irrthümern, Gedankenlosigkeiten und Fälschungen zu enträthseln.

Das erste irdische Götterpaar ist bei den Aegyptern Ophion-Okeanos, der schlangengestaltige Nilgott, als Verkörperung des Agathodaemon, des guten Geistes, des schlangengestaltigen Kneph; und seine Gattin die Reto, die Hüterin der irdischen Weltordnung, die irdische Form der Pascht, der Schicksalsgöttin. Dieselben Gottheiten finden sich auch bei den Phönikern wieder. Okeanos ist Surmubel; Sorom-habbaal, der Flussgott[321], auch Nahar, der Fluss, genannt, d. h. der Nil, der Nereus des Philo, der gleich Okeanos als der Vater des Meeres betrachtet wird[322]. Die Göttin der irdischen Weltordnung ist die Thuro, das Gesetz, die Chusarthis, die Ordnerin, die Reto, Leto der Aegypter, die Eurynome der Griechen[323].

Das zweite irdische Götterpaar ist bei den Aegyptern Seb, der Gott der Zeit, die irdische Verkörperung des Sevek, der unbegränzten Ewigkeit, der böse und zerstörende Gott, der Götterfeind, und seine Gattin Netpe-Rhea. Auch diese Gottheiten kennt die phönikische Glaubenslehre. Denn Philo erwähnt ausdrücklich einen mit dem älteren Kronos gleichnamigen zweiten Kronos, den er den Verderber, Zerstörer, Apollon, nennt, einen Sohn des älteren[324]. Als Zeitgott heisst er vorzugsweise Baal-Cheled, Herr der Zeit[325], zum Unterschied von dem älteren Kronos, dem Aeon, Olam, Baal-Etan, Herrn der Ewigkeit: als zerstörender Gott, dessen bekanntes Symbol jene zerstörende Waffe, die Sichel, Harpe war, heisst er Maker, der Sehnendurchhauer[326]. Da endlich diese Gottheit eine der höchsten und grössesten des arianischen Götterkreises ist, und zu jenen Götterbegriffen gehört, welche die Phöniker schon mit nach Aegypten brachten, so kommt sie in den phönikischen Denkmälern auch unter ihrem arianischen Namen Kevan, der Erhabene, vor; so heisst sie in einer numidischen Inschrift: Baal Kevan, der Herr der Zeit[327].

Ebenso war Netpe, die Rhea der Griechen, bei den Phönikern eine hochverehrte Göttin unter dem Namen der Astarte, Astaroth[328]. Dieser Name ist, wie schon nachgewiesen wurde, ein ägyptischer Beiname der Netpe, den sie als Vorsteherin der Erzeugung, des Wachsthumes führt; denn er bedeutet: Mehrerin des Wachsthumes: Asch-theroth[329]. Die Phöniker haben also, wie man sieht, den ägyptischen Namen der Göttin

beibehalten. Auch diese Gottheit ist, wie schon gezeigt wurde, einer der höchsten arianischen Götterbegriffe, denn auch in dem arianischen Götterkreise kommt sie als das Himmelsgewässer vor, von dem alle Entstehung und alles Wachsthum abhängt, unter demselben Begriffe, den ihr ägyptischer Name Netpe, das Gewässer des Himmels, andeutet. In der phönikischen Glaubenslehre tritt ihr Begriff als Göttin des Himmelsgewässers zurück, und sie wird vorherrschend als die Gottheit aller Erzeugung und Entstehung aufgefasst. Von den Griechen wird sie Aphrodite genannt[330], und weil sie in dem vorderasiatischen Gestirnkultus als die Gottheit des Abendsternes betrachtet wurde, heisst sie auch Aphrodite-Urania, die himmlische Aphrodite. Und dies ist nicht eine blosse Namensübertragung, sondern der Aphroditenkult der Griechen ist aus dem phönikischen Kult der Astarte hervorgegangen, wie Herodot ausdrücklich angiebt[331]. Selbst der Name Aphrodite scheint phönikischen Ursprunges[332].

Aus dem Vorhergehenden erhellt also, dass die vier Hauptgottheiten der ägyptischen zweiten Göttergeneration, der sogenannten Zwölfe, sich auch bei den Phönikern wiederfinden. Von den übrigen aber, ausser dem Tat, enthalten die auf uns gekommenen Nachrichten über die phönikische Glaubenslehre keine Spur, obgleich sich mit ziemlicher Sicherheit voraussetzen lässt, dass auch sie in dem phönikischen Götterkreise vorhanden waren, und dass auch bei den Phönikern die zweite Göttergeneration eine Zwölfzahl bildete. Denn wenn sie in den bedeutenderen und wesentlichen Götterbegriffen mit den Aegyptern übereinstimmen, so lässt sich kein Grund denken, warum sie in den weniger wesentlichen sollten abgewichen sein. Bei Philo lässt sich nur noch Tat, der einmal grosse, mit einiger Sicherheit erkennen, da er durch den Beisatz „Erfinder der Buchstaben“ kenntlich gemacht wird[333]; denn die Erfindung der Buchstaben wird von den Aegyptern dem einmal grossen Tat beigelegt. Ausserdem macht Philo noch eine Göttin Sido, eine Göttin des Gesanges und der Musik, namhaft[334], welche, wenn sie sicher wäre, der Gattin des Mui, des Dichtgottes, entsprechen müsste. Da sie aber bei Philo neben Poseidon und Typhon vorkommt, und er sie eine Tochter des Pontos, d. h. des Typhon, nennt, so wird es fast wahrscheinlich, er möchte den ägyptischen Namen des Typhon, Seth, für das

phönikisch-hebräische Wort Schiddah, Gesang, Musik, angesehen und demgemäss falsch interpretirt haben.

Nun folgt in der ägyptischen Glaubenslehre eine dritte Göttergeneration, welche aus sagengeschichtlichen Persönlichkeiten entstanden ist, und aus Gliedern einer Königsfamilie besteht, die in den frühesten Zeiten über Aegypten geherrscht hatte. Wir haben schon früher nachgewiesen, dass mit einzelnen dieser sagengeschichtlichen Gottheiten arianische Götterbegriffe verbunden wurden, wie z. B. mit Herakles der arianische Begriff des Sonnengottes, und mit Seth-Typhon der arianische Feuergott in seiner bösen, zerstörenden Eigenschaft. In dieser Gestalt kommen nun auch die hauptsächlichsten dieser sagengeschichtlichen Gottheiten bei den Phönikern vor. Es sind Osiris und Isis, Herakles und Tanath, Seth-Typhon und wahrscheinlich auch Schai.

Osiris kommt auf phönikischen Denkmälern unter seinem ägyptischen Namen vor [335]. Es wird also hierdurch die Nachricht eines griechischen Schriftstellers, dass die Phöniker den Osiris, der ursprünglich ein ägyptischer Gott gewesen sei, unter dem Namen Adonis verehrt und zu einer phönikischen Gottheit gemacht hätten [336], bestätigt und gegen alle Zweifel festgestellt. Adonis ist aber ein blosser Beiname, der auch anderen Gottheiten gegeben wird [337], denn Adon bedeutet „der Herr", und ist ganz gleichbedeutend mit dem Titel Mar, der Herr, Marna, unser Herr. Es ist bekannt, dass Osiris bei den Aegyptern hauptsächlich als Gott der Unterwelt und Herrscher des Todtenreiches verehrt wurde. Es ist kein Grund vorhanden, zu zweifeln, dass er auch bei den Phönikern diese unterweltliche Bedeutung gehabt habe. Der Todtengott Muth, den Philo namhaft macht, möchte also wohl der Osiris sein [338]. Dürfte man den einzelnen Aeusserungen Philo's Gewicht beilegen, so müsste man freilich den Muth mit dem Schai der Aegypter, dem Pluton der Griechen, gleichstellen. Philo ist aber kein Schriftsteller, der seine Worte abwägt, und es ist sogar sehr zweifelhaft, ob man ihm die zur schärferen Unterscheidung ähnlicher Göttergestalten nöthige Sachkenntniss zutrauen kann. Ebenso verwechselt er den Osiris durchgehends mit dem Demarun [339], dem Herrn der Himmelshöhe, der nach dem Wortsinne des Namens Niemand Anderes sein kann, als der Sonnengott. Ob dies geschehen ist, weil auch die Aegypter

den Osiris in der Sonne wohnen liessen und ihm die Aufsicht über die belebende Sonnenwärme zuschrieben, oder weil Philo den älteren Kronos, den Aeon-Protogonos der phönikischen Glaubenslehre, welcher der Vater des Sonnengottes ist, mit dem jüngeren Kronos, dem Maker, dem Vater des Osiris, beständig vermengt, lässt sich nicht genauer bestimmen.

Isis, die Gattin und Schwester des Oriris, findet sich unter ihrem Beinamen Persephone bei Philo erwähnt [340]. Ob sie wirklich eine von den Phönikern verehrte Gottheit war, lässt sich nicht nachweisen, da die erhaltenen Nachrichten von ihr schweigen.

Der zweite der sagengeschichtlichen Götter, Herakles, war nach dem ausdrücklichen Zeugnisse Herodots [341] auch bei den Phönikern eine hochverehrte Gottheit. Wie der Name des Gottes im Phönikischen gelautet habe, lässt sich mit Bestimmtheit nicht nachweisen; doch scheint bei ihm der nämliche Fall eingetreten zu sein, wie bei der ʽAstarte, d. h. die Phöniker scheinen den ägyptischen Namen Har-hello beibehalten zu haben, denn es kommt in verschiedenen Nachrichten ein phönikischer Name Archles, Archaleus vor [342], der offenbar dem Namen Har-hello entspricht. Herakles war eine der grössten und ältesten Gottheiten von Tyrus, und als Schutzgottheit der Stadt unter dem Zunamen Melkarth, König der Stadt, besonders verehrt [343]. Der Heldenrolle wegen, die er in der Sage vom Götterkampfe spielt, hatte er bei den Aegyptern den Beinamen Chon, Chom, der Starke; ebendeshalb hiess er bei den Phönikern Sadid, der Starke, unter welchem Beinamen er auch bei Philo vorkommt [344]. Es wurde schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen, dass der Name Har, Hor das arianische Wort Hware, Sonne, das persische Chor ist, dass also Har-hello ursprünglich der arianische Sonnengott war. Diese arianische Abstammung des Gottes erhellt auch daraus, dass nach der Aussage der phönikischen Priester in Tyrus sein Tempel zugleich mit der Stadt gegründet worden war [345], dass er also von den Phönikern schon verehrt wurde, ehe sie nach Aegypten kamen, und sie seinen Dienst offenbar aus ihren früheren Ursitzen am rothen Meere mitgebracht hatten. Diese ursprüngliche Bedeutung wird nun auch durch die Stellung bestätigt, welche die ägyptische Glaubenslehre dem Herakles

beilegt, indem sie ihn als Aufseher der Sonne in der Sonnenscheibe wohnen lässt, und ihn Iri-en-hor, Auge, d. h. Aufseher der Sonne, nennt. Derselbe Beiname: Auge der Sonne, En-baal, Iniba!us, kommt auch als Name einer phönikischen Gottheit vor [346]; es ist also wohl keinem Zweifel unterworfen, dass auch die Phöniker unter diesem Namen den Herakles verstanden und ihm, seiner ursprünglichen Bedeutung gemäss, das Amt eines Aufsehers der Sonne beilegten. In Uebereinstimmung mit dieser seiner ursprünglichen arianischen Herkunft wird Herakles daher, sowohl bei den Aegyptern wie bei den Phönikern, von zwei anderen ursprünglich arianischen Gottheiten hergeleitet, denn er wird ein Sohn des Kronos und der Astarte genannt [347].

Eine andere Gottheit, welche noch selbst durch ihren ägyptischen Namen ihre arianische Abkunft verräth, ist die Tanais, Tanath, die Anais, Anahita der Arianer. Wir haben gesehen, dass Anahita, die Reine, ein Beiname der arianischen Mondgöttin war, und dass sie als solche in ganz Westasien eine grosse Verehrung genoss. In dem ägyptischen Götterkreise spielt sie nur eine untergeordnete Rolle, weil die ägyptische Sprache, die den Mond als ein männliches Wesen betrachtet, der Vorstellung einer weiblichen Mondgottheit widerstrebte. Mit ihrem ägyptischen Namen und wahrscheinlich auch mit ihrer ägyptisirten Bedeutung kommt nun die Tanath auch bei den Phönikern vor [348]. Auf karthagischen Inschriften kommt sie mit dem Baal-chamman in Verbindung vor, doch lässt sich nicht bestimmen, ob als dessen Gattin [349]. Von den Griechen wird diese Göttin der Namensähnlichkeit wegen häufig mit der Athene verwechselt, und so wird auch wohl bei Philo jene Athene, die er eine Schwester der Persephone, d. h. der Isis, nennt [350], keine andere sein, als die Anath.

Der dritte der sagengeschichtlichen Götter bei den Aegyptern war Seth-Typhon, der feindselige Bruder des Osiris. Wir haben früher schon gesehen, dass Typhon in der ältesten ägyptischen Götterlehre den Begriff eines Kriegsgottes hatte, dass er darauf durch die Phöniker zu einem Gott der Gluthhitze umgewandelt wurde, indem diese die Vorstellung ihres arianischen Kriegsgottes, des Feuers in seiner zerstörenden Eigenschaft, mit demselben verbanden, und ihn in dieser Form als einen, ihrem kriegerischen Sinne besonders zusagenden

Gott vorzugsweise verehrten; und dass endlich später, nach der Vertreibung der Phöniker aus Aegypten, Seth-Typhon, als der Hauptgott eines seefahrenden Volkes, zu welchem sich die Phöniker jetzt ausbildeten, auch den Charakter eines die See beherrschenden Gottes, einer Meergottheit annahm. Auf diese Weise versuchten wir, die verschiedenen, einander so widersprechenden Bedeutungen, welche diesem Gotte in den Nachrichten der Alten beigelegt werden, zu erklären und mit einander zu vereinigen. In allen diesen verschiedenen Bedeutungen findet sich Typhon auch bei den Phönikern. Der eigentliche phönikische Name des Gottes lässt sich nicht nachweisen, da er gewöhnlich nur unter einzelnen Beinamen vorkommt, die sich auf seine verschiedenen Aemter beziehen. So heisst er als Gott der Gluthhitze Baal-chamman [351]; als Gott des Feuers, nach seinem arianischen Namen Atar, Ader-hammelech, das Feuer der König, am gewöhnlichsten aber blos Molech, Melech, König [352]; als Meeresgottheit kommt er besonders bei Philo unter dem Namen Pontos vor, und dieser Pontos spielt in seiner Erzählung des Götterkampfes ganz dieselbe Rolle, wie Typhon in der ägyptischen Sagengeschichte [353].

Die Gattin des Typhon, die Nephtys, findet sich als eine phönikische Gottheit nicht erwähnt. Horus der Jüngere, der Sohn des Osiris, scheint bei Philo gemeint zu sein, wenn er von Herakles als einem Sohn des Demarun spricht [354]; man müsste dabei die nämliche Verwechslung zwischen diesem jüngeren Horus und jenem älteren Horus, dem eigentlichen Herkules, annehmen, die auch sonst in griechischen Nachrichten über die ägyptische Glaubenslehre sich vorfindet. Von Anubis findet sich in den Nachrichten über die phönikische Glaubenslehre keine sichere Spur, obgleich es wahrscheinlich ist, dass der Name Anubis aus dem phönikischen Nebo entstanden ist, welches als ein Titel des Taat-Hermes vorkommt [355].

Mit dieser, aus den anderweitigen Nachrichten von der phönikischen Glaubenslehre und aus den phönikischen Denkmälern selbst geschöpften Darstellung des phönikischen Götterkreises wird es nun möglich, sich durch Philo's konfuse Darstellung vom Götterkampfe hindurchzuarbeiten, weil man jetzt im Stande ist, die fortwährenden Irrthümer und Verdrehungen,

die Philo sich fast bei jedem Götternamen zu Schulden kommen lässt, zu bemerken und zu berichtigen; aber auch so kann man aus seiner Erzählung keine nur einigermaassen vollständige Darstellung des Götterkampfes zusammenbringen. Er erwähnt die Entmannung des Uranus durch den Kronos[356], womit offenbar in dem phönikischen Original der Gedanke ausgedrückt werden sollte, dass die Zeit nach und nach den irdischen Hervorbringungen des Himmels, der himmlischen Schöpfungskraft, ein Ziel setzte. Er erwähnt mehrfach den Götterkampf selbst[357], der zwischen dem Zeitgott, dem Kronos, und dem Uranus, dem Kneph-Emeph, dem Ophion der Aegypter, stattfand, sowie die in diesen Kampf verwickelten, auf beiden Seiten stehenden Gottheiten, aber in einer solchen abgerissenen und verkehrten Weise, dass man durchaus kein Bild von dem Ganzen und seinem Verlaufe erhält. Aus einzelnen Scenen, die er in seinem Auszuge dunkel erwähnt, sieht man indessen, dass die Erzählung seines phönikischen Originales mit der ägyptischen Glaubenslehre in Uebereinstimmung sein musste; denn was Plutarch von der Enthauptung der Isis und der Zerstückelung des Herakles andeutet, findet sich auch bei Philo wieder[358]; nur leider bei dem Einen so dunkel und abgerissen, wie bei dem Anderen. Auch der Kampf des Typhon mit Osiris, in welchem zuerst Osiris geschlagen wurde und nur durch die Flucht entrann, kommt gerade so bei Philo als ein Kampf des Pontos mit dem Demarun vor. Aber nirgends ein vernünftiger Gang der Erzählung; überall Nichts als abgerissene Bruchstücke ohne Ordnung und Zusammenhang; ein bunt zusammengewürfeltes Mengsel irrthümlicher oder absichtlich entstellter Auszüge, wie aus einem nur stückweise und halb verstandenen Originale.

Nach der Beendigung der Götterkämpfe lässt auch Philo die Herrschaft des Osiris über die Erde eintreten, sowie dies in der ägyptischen Glaubenslehre der Fall ist. Er lässt des Osiris Mutter, die Astarte, die Netpe-Rhea, zugleich mit ihm herrschen[359], wie denn auch die ägyptische Sagengeschichte die Netpe den Osiris und die Isis überleben lässt. Zuletzt erwähnt er den Tod des Osiris unter dem Namen des Muth oder Pluton, des Gottes der Unterwelt[360].

Diese mageren Notizen Philo's können glücklicher Weise durch andere Nachrichten so vervollständigt werden, dass die

Verbreitung des Osirisdienstes über Phönikien, Kleinasien bis nach Griechenland sich über allen Zweifel erhaben herausstellt. Die Einerleiheit des Osiris mit Adonis ist schon dargethan; ebenso die des Dionysos mit Osiris; zum Ueberfluss aber beruht auch noch die des Adonis mit Dionysos auf ausdrücklichen Zeugnissen [361]. Zugleich erinnere man sich, dass die Einheit der Rhea-Netpe mit der Demeter in der ägyptischen Glaubenslehre bewiesen wurde; ebenso, dass die Rhea-Netpe Eins ist mit der Kybele und der Astarte, und die Astarte Eins mit der Aphrodite, der Venus. Dann stellt sich die überraschende Erscheinung heraus, dass unter den verschiedenen Namen der Netpe und des Osiris, der Astarte oder der Venus und des Adonis, der Kybele und des Attes, der Demeter und des Dionysos, ein und dasselbe Götterpaar, Mutter und Sohn, gleichmässig in Aegypten, Phönikien, Kleinasien und Griechenland verehrt wurde. Ja selbst bis zu den Hebräern war dieser Dienst gedrungen, und die Trauerklage um den Vermissten, Hadad, die Klage um den Begrabenen, Thammuz, ertönte auch aus dem Munde hebräischer Weiber [362]. Denn überall hat dieser Dienst einen und denselben Gegenstand: das Verschwinden und den Tod des Sohnes, das Suchen der Mutter nach dem Entschwundenen, und die endliche Auffindung und Wiederbelebung des Verstorbenen. Die den Dienst feiernden Weiber ahmten diese Handlung förmlich nach; sie spielten gleichsam die ganze Begebenheit durch. Der Anfang der Feier begann mit der Todtenklage um den Verstorbenen, und der jammernde Ruf: Ai linu! Wehe uns! ertönte aus dem Munde der Feiernden. An einem folgenden Tage suchte man den Verschwundenen; und an einem dritten Tage endlich wurde die Auffindung und Wiederbelebung des Gestorbenen gefeiert, und der Freudenruf erscholl: Jachoh! Er lebt! Jachaveh Hadad, oder in der griechisch verderbten Aussprache: Hyes Attes! der Vermisste lebt! Aus diesem Gange der Feier erklären sich daher auch die vielen Beinamen, unter welchen der Gott vorkommt. Er heisst Hadad, Adodos, Attes, der Vermisste; Thammuz, der Begrabene. Ja selbst die phönikischen Klag- und Freudenrufe: Ai linu! Wehe uns! und Jachoh! Er lebt! wurden von den Griechen, für welche sie als Wörter einer fremden Sprache bald ihren ursprünglichen Sinn verloren haben mussten, auf den Gefeierten selbst übergetragen, und Linos, Iao, Iakchos,

Bakchos zu Beinamen des Gottes gemacht. So erklärt sich die Erscheinung, die schon dem Herodot auffiel, dass ein und derselbe Klagegesang um den Tod eines Jünglings von Kleinasien bis nach Aegypten hin noch zu seinen Zeiten gesungen wurde; der bekannte Linos-Gesang, der bei den Aegyptern der Maneros-Gesang hiess. Maneros ist ägyptisch und heisst der Geliebte [363]; also die Klage um den Geliebten. Ailinos, oder abgekürzt Linos, ist aber der phönikische Klageruf selbst: Ai linu! Wehe uns! Man sieht, dass dieser ganze Dienst sich aus den Leichengebräuchen hervorgebildet hatte, denn namentlich die Klagegesänge der Trauerweiber bei der Leiche des Verstorbenen waren eine allgemeine Sitte des Alterthumes. Ueber den Tod des Gottes aber, den man beklagte, hatte man ganz dieselbe Sage, wie die Aegypter über den Tod des Osiris. Es hiess nämlich, er sei von einem Eber auf der Jagd getödtet worden, oder, wie Andere sagen, von dem in einen Eber verwandelten Kriegsgotte Ares, d. h. von Seth-Typhon [364]. Denn dass Seth-Typhon die ägyptische Bedeutung eines Kriegsgottes hatte, ist in der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre schon nachgewiesen worden, und ebenso, dass das Schwein, der Eber, dem Typhon zugeeignet wurde und als ein Repräsentant des Typhon galt, so gut wie der Esel und das Flusspferd, und deshalb als unrein angesehen wurde. Wenn sonst in der Sage einzelne Abweichungen vorkommen, wie z. B. dass das Verhältniss der Astarte zum Adonis nicht als ein Verhältniss zwischen Mutter und Sohn, sondern als das zweier Liebenden oder zweier Gatten aufgefasst wird [365], so kann dies bei der Beweglichkeit aller Sagen an dieser so weit verbreiteten am wenigsten auffallend sein.

Die weite Verbreitung der Sage kann aber nach der bisherigen Darstellung über die ältesten Wanderungen der Phöniker auch nicht auffallen, denn ihnen, welche den ägyptischen Glaubenskreis überhaupt zu den Völkern des Mittelmeeres brachten, muss auch diese Verbreitung des Dienstes der Astarte und des Osiris zugeschrieben werden. Dafür spricht nicht allein eine allgemeine Wahrscheinlichkeit, sondern auch die ausdrücklichen Nachrichten, dass der Dienst der Rhea, d. h. der Netpe-Astarte, sowohl einer der ältesten in Kreta war, wo alle die mit ihm zusammenhängenden Sagen, welche die Aegypter von Osiris erzählten, auf den Zeus übergetragen wur-

den, als auch dass derselbe Dienst der Astarte und des Osiris unter dem Namen der Demeter und des Dionysos in engster Verbindung mit dem Kabirenkult in Samothrake vorkam[366]. Denn dies weist offenbar darauf hin, dass dieser Dienst von demselben Volke herrührte, welches einst diese Inseln bewohnte und auch den Kabirenkult dahin verpflanzte, nämlich von den Pelasgern, Philistern, den phönikischen Karern. Es ist daher wohl keinem Zweifel unterworfen, dass auch der griechische Demeter- und Dionysos-Dienst, der sich von Theben aus über Griechenland verbreitete, von denselben phönikischen Karern herrührt, die nach Böotien einwanderten und Theben gründeten. Dass aber dieser Dienst vor anderen Götterkulten ägyptisch-phönikischer Abkunft sich so besonders weit verbreitete, hat wohl nur seinen Grund in der allgemeinen Natur der sagengeschichtlichen Götterbegriffe, indem sie wegen der mit ihnen verbundenen Sagengeschichte der Fassungskraft ungebildeter Völker, dergleichen damals alle Völker um das mittelländische Meer her waren, und der Fassungskraft der Menge überhaupt verständlicher und zusagender waren, als die höheren und abstrakteren Götterbegriffe.

Dies ist der Abriss der phönikischen Glaubenslehre, soweit er sich aus der Darstellung des Philo und den übrigen uns erhaltenen Nachrichten noch zusammenstellen lässt. Glücklicher Weise sind die kosmogonischen Lehren und alle höheren spekulativen Götterbegriffe in den wesentlichen Zügen erhalten, und das Ganze des ägyptischen Glaubenskreises vollkommen erkennbar. Nur einige untergeordnete Göttergestalten fehlen. Es lässt sich also wohl aus der Nichterwähnung anderer wichtiger und im ägyptischen Glaubenskreise sehr auffallender Lehren, wie z. B. die von der Seelenwanderung, mit Sicherheit schliessen, dass sie keinen Theil des phönikischen Glaubenskreises ausmachten. Denn wenn auch die Phöniker die Seelenwanderung angenommen hätten, so hätten die griechischen Nachrichten gewiss nicht hiervon geschwiegen. Man wird demnach voraussetzen müssen, dass bei den Phönikern statt der Seelenwanderungslehre die gewöhnlichen Ansichten der alten Völker von einem Todtenreiche, wie z. B. bei den Griechen und Römern, Statt hatten. In allen übrigen Punkten dagegen ist die Uebereinstimmung der phönikischen Glaubenslehre mit der ägyptischen so augenfällig, dass sie keines weiteren Beweises bedarf.

An diese Götter- und Weltentstehungslehre knüpfte nun Sanchuniathon nach der Weise aller ältesten Geschichtschreiber die Anfänge seiner phönikischen Geschichte, indem er eine Stammtafel der einzelnen phönikischen Völkerschaften aufstellte. Diese Stammtafel macht er nach der Weise der alten griechischen Logographen, und ganz so, wie der hebräische Verfasser der Genesis, d. h. er leitet sie von einzelnen Persönlichkeiten ab, denen er die Namen der Stämme und Völkerschaften beilegt. Diesen Theil der Philonischen Darstellung könnten wir also füglich übergehen, da er nicht zu unseren religiösen Untersuchungen gehört. Weil aber Philo durch die Eigenthümlichkeit seiner Darstellung die neueren Forscher zu dem Irrthume verführt hat, auch in den Namen dieser Völkerschaften und Volksklassen Götterbegriffe zu suchen, so wird es nöthig sein, diesen Irrthum mit kurzen Worten aufzuhellen und den wahren Sachbestand auseinanderzusetzen. Da es nämlich, wie wir gesehen haben, Philo's Absicht ist, die ganze Götterlehre als eine menschliche Geschichte darzustellen, so verkehrt er zum Zwecke seiner absichtlichen Fälschung die ursprüngliche Ordnung des ägyptischen Glaubenskreises, die wir in dem vorstehenden Abrisse wiederhergestellt haben, und statt auf die Lehre von der Urgottheit in naturgemässem Zusammenhange die Entstehung der Welt und der acht kosmischen Gottheiten, dann die Entstehung der Erdoberfläche und die zweite Göttergeneration der Zwölfe, und alsdann erst die dritte Göttergeneration mit dem Menschengeschlechte und der Stammtafel der phönikischen Völkerschaften auf einander folgen zu lassen, setzt er vielmehr gleich nach der Lehre von der Urgottheit die Ausbildung der Erde und die Entstehung der Menschen; macht dann die höchsten kosmischen Gottheiten, den Zeitgott und den Phtah, zu den ersten Sterblichen, welche erst von den Späteren wegen ihrer nützlichen Erfindungen zu Göttern erhoben worden seien, und lässt auf diese dann sogleich die Stammtafel der phönikischen Völkerschaften folgen. Dieser Stammtafel bemüht er sich durch Einschiebung einiger Götternamen, die aber leicht von dem Uebrigen zu sondern sind, den Anstrich eines Götterregisters zu geben, und knüpft an sie unmittelbar die Geschichte von dem Götterkampf mit den in dieselbe eingemischten Götterabstammungen. Auf die Erzählung des Götterkampfes lässt er dann die Herrschaft der Astarte und des Osiris folgen, sammt

der ungesalzenen Beschreibung einer angeblich von Thot ausgedachten Abbildung des Kronos und einer Erwähnung der von Thot gegründeten Priesterliteratur und Theologie. Schliesslich rühmt er sich dann, diese Theologie von allen physischen und kosmischen Allegorieen glücklich gereinigt und den an solche Possen gewöhnten Ohren seiner Zeitgenossen die reine geschichtliche Wahrheit enthüllt zu haben.

Seine Stammtafel beginnt Philo damit[367], dass er von dem Aeon, dem Zeitgotte, und dem Phtah, dem Gotte des Feuers, einige besonders lange und grosse Menschen geboren werden lässt, nach denen die phönikischen Hauptgebirge: das kasische Gebirge sammt dem Libanos und Antilibanos, ihre Namen bekommen hätten. Von diesen lässt er den Memrumos, den er durch Hypsuranios übersetzt, um dem Worte das Ansehen eines Götternamens zu geben, und den Esau geboren werden[368], wobei er einen komischen Seitenhieb auf die Geschichtsbücher der Juden führt, indem er seinen Memrum und Esau nach einer ungenauen Erinnerung an die Geschichte der hebräischen Patriarchen irrthümlich von der Thamar herleitet; denn nur diese kann er meinen, wenn er von Weibern spricht, die sich am Wege jedem Ersten Besten Preis gegeben hätten. Dieser Memrumos und Esau sind aber die Bewohner des Sees Memrum an den Quellen des Jordan, und die Edomiter. Als Nachkommen des Memrum giebt er an die Jäger und Fischer und deren ganzes Geschlecht, d. h. die Sidonier[369]; denn man muss sich erinnern, dass man seine griechischen Namen immer ins Phönikische zurückzuübersetzen hat. Von diesen leitet er ein Brüderpaar her, die er Chrysor und Diamichios nennt. Beiden Namen giebt er wieder den Anstrich von Götternamen, indem er den ersten zum Hephaestos, den zweiten zu einem Zeus michios macht. Chrysor sind aber die Chores-or, die Feuerarbeiter, und Diamichios die De-mĕchi, die Schmiedekundigen[370]. An diese knüpft er einen Technites, im Phönikischen Malachi, d. h. ein Handwerker, und einen Geïnos, im Phönikischen Kajin, d. h. ein Schmied, was zugleich der Name einer phönikischen Völkerschaft, der Keniter ist[371]. Aus seinem Geïnos macht er aber mit Anspielung an das griechische Wort Ge, Erde, einen Erdegeborenen, Autochthonen, mit offenbarer Verdrehung des Wortes. Nach diesen kommt ein Agros oder Agrotes, im Phönikischen Schadai,

d. h. ein Ackerbauer[372]; da aber Schadai zu gleicher Zeit der Mächtige, der Gewaltige heisst, was als Titel verschiedener Gottheiten vorkommt, so macht er aus seinem Agros den zu Byblos verehrten höchsten Gott. Man sieht, dass in dem phönikischen Original die verschiedenen Klassen und Stände der phönikischen Bevölkerung ebenso auf einzelne Persönlichkeiten zurückgeführt wurden, wie in der Genesis die nomadischen Viehhirten auf den Jabal, den Wanderer; die Geiger und Pfeifer auf den Jubal, den Schalmeibläser; die Erz- und Eisenarbeiter auf den Tubalkain, den Erzschmied. — Nun folgen die Aletae, die Umherirrenden, Vertriebenen, d. h. die Philistim, die Philister, und die Titanen, d. h. die Dedanim, die Dodonäer[373]. Von diesen lässt Philo abstammen den Amynos, d. h. die Ammoniter, und den Magon, d. h. die Maoniter, beides phönikische Völkerschaften[374]. An diese endlich knüpft er das doppeldeutige Misor an, denn Misor ist zugleich Länder- und Göttername. Als Ländername bezeichnete es nicht allein einen phönikischen Landstrich, sondern soll auch offenbar an den phönikischen Namen von Aegypten, Misraim, anspielen. Als Göttername bezeichnet es, wie wir gesehen, die Gottheit des Urraumes, die Hüterin der Weltordnung, und wahrscheinlich auch eine ägyptische Gottheit, denn Misor, Mesore, ist zugleich im Aegyptischen der Name des zwölften Monats, die meistens von Götternamen hergenommen sind. So stellt er denn Misor mit Sydyk zusammen[375], und leitet von Misor den Thot und von Sydyk die Kabiren ab, die er zugleich zu den Korybanten und Samothrakern macht, d. h. zu den ältesten phönikischen Bewohnern von Kreta und Samothrake. Durch diese letzte kunstreiche Zusammenstellung hat er sich nun den Uebergang zu wirklichen Götternamen gebahnt, und an sie knüpft er seine Geschichte von dem Titanenkampf.

Man sieht, dass Philo mit solchen Fälschungen nur einem der semitischen Sprachen Unkundigen — und sein Buch war ja für Griechen bestimmt — Sand in die Augen streuen konnte. Nichtsdestoweniger hat er seine Absicht so gut erreicht, dass sich selbst seine gelehrten Erklärer von ihm haben narren lassen.

Nach der vorstehenden Darstellung der phönikischen Glaubenslehre bleibt nun die Angabe Strabo's[376], „die alte Lehre von den Atomen stamme, wenn man dem Posidonius glauben

dürfe, von einem Sidonier, Namens Moschos (oder Mochos, wie ihn Damascius nach Eudemos in den oben angeführten Auszügen nennt), der vor der troischen Zeit gelebt habe," nicht mehr so unbegreiflich und unwahrscheinlich, als sie bisher schien. Denn sie tritt nun aus ihrer Vereinzelung heraus, und es lässt sich einsehen, wie eine solche Lehre mit der übrigen phönikischen Glaubenslehre in Verbindung stehen und sich aus ihr entwickeln konnte. Zuerst versteht es sich von selbst, dass man das Wort Atomen von dem besonderen Sinne entkleiden muss, den es erst in der weiteren Entwicklung der griechischen Spekulation erhielt, d. h. von dem Sinne, wornach das Wort Atom die charakteristische Bezeichnung der Form ist, welche gerade Demokrit der Lehre von den Urtheilchen der Materie gab, dass nämlich die unendliche Theilbarkeit der Materie etwas in sich Widersprechendes sei, und man gezwungen werde, die Urtheilchen der Materie als nicht weiter mehr theilbar, als untheilbar, Atomoi, sich vorzustellen. Diese besondere Form der Lehre von den Urtheilchen ist es, die nur allein dem Demokrit zugeschrieben werden kann, wie wir in der Folge sehen werden, nicht aber die Lehre von den Urtheilchen selbst. Denn diese entstand nicht erst mit Demokrit, sondern war schon in der ältesten pythagoräischen Schule vorhanden und macht einen wesentlichen Theil der von Pythagoras nach Griechenland überpflanzten Lehre aus. Nun geht aber aus unseren bisher geführten Untersuchungen hervor, dass die Lehre von den Urbestandtheilen der Materie sich aufs Engste an die ägyptisch-phönikische Lehre von der Urgottheit anschliesst, indem die Urmaterie selbst eines der vier Wesen der Urgottheit ausmachte. Diese Urmaterie wurde aber von den Aegyptern wie von den Phönikern als ein Gemisch von Wasser und Erdtheilchen angesehen; die Vorstellung von kleinen Erdtheilchen als Bestandtheilen der Urmaterie lag also in der Lehre von der Urgottheit gleich mit der ersten Entstehung dieser Lehre eingeschlossen. Es kann daher durchaus nicht befremden, eine solche Lehre als eine phönikische angeführt zu sehen. Ist doch diese Vorstellung gerade auch bei Sanchuniathon, trotz der schlechten Uebersetzung Philo's, ohne die mindeste Zweideutigkeit ausgesprochen, und muss daher als ein Theil der phönikischen Priesterlehre angesehen werden, obgleich Sanchuniathon bei seiner Darstellung der Weltentstehung

sie nur in kurzen Worten als eine anderwärts her schon bekannte Lehre erwähnt, wie es in einem blos geschichtlichen Werke ja ohnedies nur geschehen konnte.

Mochos könnte also etwa ein priesterlicher Schriftsteller gewesen sein, der über die Glaubenslehre seines Volkes schrieb, gleich dem von Philo angeführten Ben Thabion, den Philo den ersten Verfasser von Kommentaren über die heiligen Schriften des Thot nennt, und dem er eine physikalische und kosmische Allegorisirung der phönikischen Glaubenslehre zuschreibt, d. h. offenbar eine Darstellung der phönikischen Glaubenslehre in demselben pantheistisch-materialistischen Sinne, den wir aus der Darstellung der ägyptischen Lehre als die wirklich ächte, ursprüngliche und eigenthümliche Weltanschauungsweise kennen gelernt haben, welche der ganzen ägyptischen Götterlehre zu Grunde liegt. Sollte aber Mochos, wie es wahrscheinlicher ist, nur ein Geschichtschreiber gewesen sein, wie Sanchuniathon, mit welchem er in einer Stelle des Athenäus [377] zusammengestellt wird, so würde dies die Angabe des Posidonius, wie sie Strabo anführt, nicht im Mindesten erschüttern, denn wir sehen an dem Beispiele Sanchuniathons, wie auch ein blosser Geschichtschreiber eine solche Lehre erwähnen konnte, falls er nur nach der Weise der alten Geschichtschreiber mit einer Weltentstehungslehre begann, denn in dieser musste dann eine solche Lehre nach der phönikischen Glaubenslehre nothwendig vorkommen. In jedem Falle kann Mochos nicht als Schöpfer der Lehre angesehen werden, die er vortrug, sondern nur als Darsteller oder etwa als Fortbildner einer Lehre, die schon in der Glaubenslehre seiner Nation vorhanden war, und die, wie der ganze phönikische Glaubenskreis, aus der ägyptischen Priesterlehre herstammte.

Jetzt, wo wir die phönikische Glaubenslehre in ihren wesentlichen Zügen übersehen können, wird ihr inniger Zusammenhang mit der ägyptischen Glaubenslehre, von der sie geradezu nur eine Kopie genannt werden kann, nicht dem mindesten Zweifel mehr unterliegen. Die früher aufgestellte Behauptung: die ägyptische Glaubenslehre gebe den Schlüssel zu den Glaubenskreisen der sämmtlichen Völker rings um das mittelländische Meer, ist also in ihrem hauptsächlichsten Theile bewiesen. Denn da wir früher nachgewiesen haben, dass die aus Aegypten vertriebenen Phöniker, welche während ihres

langen Aufenthaltes in Aegypten ägyptische Bildung und mit ihr den ägyptischen Glaubenskreis angenommen hatten, sich über die meisten Inseln des Mittelmeeres und dessen Küsten, über die griechischen Inseln bis auf das kleinasiatische und griechische Festland und über Sicilien nach Sardinien und Nordafrika bis nach Spanien, ausbreiteten, so ist es klar, dass sie nach allen diesen Orten hin den ägyptischen Glaubenskreis mitbrachten und ihn auch denjenigen Völkern mittheilten, mit denen sie in Berührung kamen und denen sie als ein höher gebildetes, kriegerisches und seefahrtkundiges Volk in jeder Hinsicht überlegen waren.

Welche Umgestaltung aber die ägyptisch-phönikische Glaubenslehre bei einer solchen Uebertragung an ein durch Abstammung und Sprache fremdes Volk erlitt und nothwendig erleiden musste, wollen wir noch an dem Beispiele der Griechen genauer nachweisen.

Der griechische Glaubenskreis.

Es kann natürlich nicht im Plane dieses Werkes liegen, eine Darstellung der gesammten griechischen Mythologie zu geben. Für unseren Zweck kommt nur derjenige Theil der griechischen Mythologie in Betracht, der einen eigentlich religiösen Glaubenskreis bildet, dessen Entstehung und Ausbildung wir zu erforschen haben, um einestheils seinen Zusammenhang mit den übrigen alten Glaubenskreisen aufzufinden, anderntheils zu begreifen, warum er nicht gleich ihnen im Stande war, eine ihm eigenthümliche Spekulation hervorzubringen.

Die griechische Glaubenslehre in ihrer späteren Gestalt bildet eine äusserst mannigfache und bunte, zugleich aber auch eine äusserst locker und lose mit einander zusammenhängende Menge von Göttergestalten. Sie gleicht auffallend dem griechischen Volke selber, das ebenfalls in eine Menge von selbstständigen Einzelheiten zerfiel, ohne einen festeren Staatsverband und ohne einen vereinigenden Mittelpunkt. Schon diese äussere Form reicht hin, zu beweisen, dass die griechische Glaubenslehre in ihrer späteren Gestalt kein organisches, aus einem inneren Keime hervorgegangenes und entwickeltes, sondern ein aus blos äusserlicher Zusammenhäufung an sich verschiedenartiger Bestandtheile entstandenes Ganze bildete. Es ist also vor allen Dingen nöthig, das Ganze wieder in seine Bestandtheile zu zerlegen, aus denen es sich zusammengesetzt hat.

Um für diese Untersuchung einen festen Ausgangspunkt zu haben, wird es am besten sein, die öffentliche Götterverehrung, wie sie während der geschichtlichen Zeit in Griechenland nachweisbar bestand, zu Grunde zu legen. Denn es kann nicht dem mindesten Zweifel unterworfen sein, dass die wirklich bei einer Nation vorhandene Glaubenslehre und Götterverehrung am sichersten und unmittelbarsten aus den Kultusstätten selbst erhellt: aus den Tempeln, Altären, heiligen Hainen und geweihten Orten. Baudenkmäler, Oertlichkeiten und

Lokalkulte sind es ja, die am meisten dem Wechsel der Zeit trotzen, und selbst dann noch wenigstens die einzelnen Götternamen und die äusseren Gebräuche des Dienstes im Andenken der Menschen erhalten, wenn auch der den einzelnen Götterdiensten zu Grunde liegende religiöse Gesammt-Vorstellungskreis verschwunden sein sollte. Trotzdem also, dass die griechische Götterverehrung in der geschichtlichen Zeit nur eine zahllose Menge von Einzelkulten war und kein Staat die gesammte Götterreihe zugleich verehrte, so lässt sich diese doch aus den einzelnen Kulten fast vollständig zusammensetzen. Von diesen Lokalkulten also hätte man ausgehen müssen, und nicht von den Schriften der Dichter und Mythographen, wenn man ein wirkliches, geschichtlich sicheres Bild des griechischen Glaubenskreises aufstellen wollte. Ein solches getreues Bild der in Griechenland selbst noch in späterer Zeit vorhandenen Lokalkulte giebt Pausanias, welcher im zweiten Jahrhundert n. Chr. G. unter der römischen Kaiserherrschaft Griechenland zu dem besonderen Zwecke bereiste, um seine Götterverehrung, seine Tempel, Heiligthümer, Götterbilder, heiligen Sagen u. s. w. an Ort und Stelle kennen zu lernen. Die Angaben des Pausanias in dieser seiner Durchwanderung Griechenlands legen wir also für unsere Untersuchungen zu Grunde. Um ferner bei diesen Untersuchungen einen Vergleichungspunkt zu haben, gehen wir den griechischen Götterkreis nach Anleitung der phönikisch-ägyptischen Glaubenslehre durch, die wir nun als bekannt voraussetzen, und sehen, welche Göttergestalten sich vorfinden, wobei wir die übrigen Theile des griechischen Glaubenskreises an den geeigneten Orten einschalten.

Gleich das höchste Wesen der ägyptischen Glaubenslehre, die Urgottheit Amun, im Griechischen Ammon, findet sich verehrt zu Aphytis auf Pallene [378], zu Theben in Böotien [379], zu Sparta [380], zu Gytheon am lakonischen Meerbusen [381], und endlich zu Athen, wo in älteren Zeiten dem Gotte zu Ehren Ammonia gefeiert wurden [382]. Alle diese Kulte erscheinen als althellenische, keineswegs als fremde und erst in späterer Zeit aus Aegypten oder Libyen her eingeführte. Der Ammons-Tempel in Theben scheint uralt gewesen zu sein, und gleich der Mehrzahl der übrigen thebanischen Kulte auf die Phöniker zurückgeführt werden zu müssen. Auch die Ammonien zu

Athen müssen sehr alt gewesen sein, denn die parische Marmorchronik [383] setzt ihre Stiftung unter den Theseus, 1256 Jahre v. Chr. G.

Das zweite Wesen der Urgottheit, die Göttin des Urraumes und der Weltordnung, welche als die Lenkerin des Geschickes die Geburten überwachte, war unter dem Namen Eileithyia eine unter den Griechen viel verehrte Gottheit; denn sie hatte Tempel zu Athen [384], zu Megara [385], zu Elis [386], in Achaja zu Aegion [387] und Bura [388], in Argolis zu Argos [389] und Hermione [390], in Arkadien zu Tegea [391] und Kleitor [392], zu Sparta [393], zu Messene [394], und eine Grotte der Eileithyia, die schon Homer erwähnt, d. h. ein nach ägyptischer Weise in Felsen eingehauener Tempel, war auf Kreta bei Amnisos [395]. Erst dadurch, dass die Griechen den Amun mit ihrer höchsten Gottheit, dem Zeus, gleichstellten, wurde nun auch auf dessen Gemahlin, die Hera, der Titel der Eileithyia übergetragen. Nur auf eine ebenso äusserliche Weise lässt sich die Uebertragung dieses Titels auch auf die Artemis erklären. Denn da Horus und Bubastis, d. i. Apollon und Artemis, nach der ägyptischen Sagengeschichte bei der Reto, oder Leto, der irdischen Verkörperung der Pascht, der Eileithyia, auferzogen wurden, weshalb die Griechen die Leto geradezu als die Mutter von Apollon und Artemis ansahen, so kam es, dass in dem Artemis-Tempel zu Delos zugleich die Eileithyia verehrt wurde, und dies mochte den Späteren Veranlassung geben, die Eileithyia und die Artemis für eine und dieselbe Gottheit zu halten. Dass aber die Eileithyia wirklich die oben angegebene Bedeutung hatte, erhellt aus einem der alten Hymnen, welche in dem Tempel zu Delos gesungen wurden, und nach Herodot [396] von dem vorhomerischen Dichter Olen aus Lykien herrührten. Denn Pausanias [397] führt aus diesem Olenischen Hymnus an, dass die Eileithyia als Schicksalsgöttin und als Mutter des Eros, d. h. des weltbildenden Schöpfergottes, des Harseph-Menth, angerufen wurde.

Da dieses zweite Wesen der Urgottheit bei den Aegyptern zugleich die Schicksalsgöttin war, so ist die später als eine gesonderte Gottheit betrachtete Nemesis, die Moira, das Fatum, wohl ursprünglich mit der Eileithyia identisch gewesen. Auch die Nemesis hatte noch in späterer Zeit einen

Kult, z. B. bei den Rhamnusiern in Attika [398], bei den Achaiern u. s. w. [399]. Eben dieselbe Gottheit ist auch wohl die Ananke, die zwingende Nothwendigkeit.

Das dritte Wesen der Urgottheit ist bei den Aegyptern Sevek, die unbegränzte Zeit, die Ewigkeit, von welchem Seb, die begränzte Zeit, die innenweltliche und irdische Form ist. Bei den Griechen scheinen aber schon in der frühesten Zeit beide Götterbegriffe zu Einer Gottheit, dem Kronos, zusammengeschmolzen zu sein, was nicht zu verwundern ist, da beide Begriffe einander so nahe liegen und für die älteren Griechen wohl kaum trennbar waren. Da Seb schon in der ägyptischen Göttersage eine bedeutende Rolle spielte, so ist denn auch in der griechischen Mythologie die sagengeschichtliche Bedeutung des Kronos so vorherrschend geworden, dass sich von seiner spekulativen Bedeutung kaum noch mehr als dunkle Spuren finden. Dass aber der Name Kronos wirklich nur als eine dialektisch verschiedene Form des Wortes Chronos, Zeit, angesehen werden darf, Kronos also schon durch seinen Namen die Bedeutung eines Zeitgottes habe, ist schon früher nachgewiesen worden.

Das vierte urgöttliche Wesen der Aegypter ist Neith, die Urmaterie, die Muth der Phöniker. Es ist bekannt, dass die ägyptische Neith, die Hauptgottheit in Sais, von den Alten einstimmig mit der Athena gleichgestellt wird, obgleich auch diese in der späteren Mythologie der Griechen von ihrer ursprünglichen spekulativen Bedeutung Nichts mehr übrig behalten hat; ebensowenig wie Kronos, oder Eileithyia, die mit Hera und Artemis, oder Ammon, der mit Zeus verwechselt wird. Eine Erinnerung an die hohe Stellung der Athena, als eines der vier unentstandenen Wesen der Urgottheit, liegt aber offenbar in dem Mythus ihrer Entstehung aus dem Haupte des Zeus. Die Bedeutsamkeit dieses in der späteren griechischen Mythologie, welche alle übrigen Götter geboren werden lässt, ganz fremdartigen Mythus ist so sehr in die Augen fallend, dass sie keines besonderen Beweises bedarf. Uebrigens stammte nach den Angaben der Alten der Dienst der Athena in Athen direkt von dem der ägyptischen Neith ab, denn die Stiftung des Athenakultes wird auf den von Sais nach Athen ausgewanderten Kekrops zurückgeführt, dessen historische Existenz den griechischen Alterthumsforschern wohl nicht mehr

so unglaublich erscheinen wird, wenn sie einmal erst werden angefangen haben, ihren Gesichtskreis durch das Studium der barbarischen Literaturen zu erweitern, wozu durch das Studium des Sanskrit jetzt wohl die Bahn gebrochen ist. Eine andere Spur von der ägyptischen Herkunft der Athena findet sich in dem Tempel der Athena Saïtis auf dem Berge Pontinos bei Argos[400], da wo nach der Sage ein anderer ägyptischer Auswanderer, Danaos, sich niederliess; eine Sage, die ebenfalls das gerechte Befremden der Kritiker erregt hat, da in jenen früheren Zeiten, wo ganze Stämme Jahrhunderte lang vorher und nachher ihre Sitze wechselten und die Geschichte so unzählige Spuren von Völkerwanderungen aufweist, Nichts unwahrscheinlicher und unmöglicher ist, als dass auch ein Einzelner landflüchtig geworden und ausgewandert sei. Dass aber die Athena auch von jenen phönikischen Volksstämmen verehrt wurde, welche nach ihrer Vertreibung aus Aegypten Griechenland und die griechischen Inseln besetzten und als Urheber des ersten Bergbaues in Griechenland den Beinamen Telchinen, Erzschmiede, erhielten, beweist ein Tempel der Athena Telchinia zu Teumessos in Böotien, dessen Gründung Pausanias ausdrücklich den von Kypros nach Böotien herübergekommenen Telchinen zuschreibt[401]. Bekanntlich geben aber auch andere Nachrichten die Phöniker als die ältesten Bewohner von Böotien und die Gründer von Theben an. Der Kult der Athena war in Griechenland so weit verbreitet, dass es unnöthig ist, die einzelnen Orte ihrer Verehrung nachzuweisen.

Auf die Lehre von der Urgottheit folgte bei den Aegyptern und Phönikern die Lehre von der Entstehung der Welt in Form eines Eies. Es wurde schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre auseinandergesetzt, dass dies Bild vom Welteie eine ganz einfache und nahe liegende Darstellung der nach dem Glauben der Alten von dem Himmelsgewölbe eingeschlossenen Weltkugel war, besonders wenn man sie sich in jenem anfänglichen Zustande denkt, wo das Innere der Weltkugel noch nicht eine ausgebildete feste Erde mit den grossen sie umschliessenden Räumen und den in denselben sich bewegenden Himmelskörpern enthielt, sondern noch Nichts weiter, als eine mit Erdtheilchen vermischte Wassermasse, die Urmaterie.

Die Gestaltung der noch ungeformten Welt begann mit der Sonderung des Himmels und der Erde. Die Erde wurde ein fester Kern in der Mitte des Weltalls, und der Himmel bildete ein festes Kugelgewölbe um dasselbe.

Der Himmel als ein beseeltes Wesen gedacht erscheint auch in der hesiodischen Theogonie unter dem Namen Uranos als eine Gottheit. Bei den späteren Griechen findet sich aber seine Verehrung nicht, weil der Begriff des Zeus auch den des Himmels mit einschloss. Denn es wurde schon nachgewiesen, dass Zeus identisch ist mit dem Sanskritwort Dyaus, Himmelsgewölbe, dass also der Begriff des Zeus sich aus dem des Himmelsgewölbes entwickelte. Die Erde aber: Ge, Gaea, wurde auch noch von den späteren Griechen verehrt; so zu Tegea in Arkadien[402]; zu Keryneia in Achaia[403], zu Sparta[404], zu Athen[405].

Mit der weiteren Ausbildung der Innenwelt entstanden nun nach der ägyptischen Glaubenslehre zuerst die beiden höchsten innenweltlichen Gottheiten Menth-Harseph und Phtah; auf sie folgten dann die übrigen kosmischen Gottheiten, die beiden Welträume, Sate, der erleuchtete Weltraum, und Hathor, der nächtliche finstere Weltraum; Re, die Sonne, und Joh, der Mond. Dies sind die acht kosmischen Gottheiten, die sogenannten acht grossen Götter, die Kabiren der Aegypter und Phöniker.

Alle diese Götterbegriffe finden sich auch bei den Griechen wieder. Menth-Harseph, der Gott der Weltbildung, die geistige Schöpfer- und Erzeugungskraft, ist der Eros der Griechen; nicht der Eros in seiner späteren Bedeutung, der Sohn der Aphrodite, sondern jene alte Gottheit, die Hesiod unter den erst entstandenen, unmittelbar aus dem Chaos hervorgehenden aufzählt[406], jener Eros, welchen Olen einen Sohn der Eileithyia nennt[407]. Auch die phönikische Glaubenslehre kennt, wie wir gesehen haben, denselben Götterbegriff; denn der in Philo's Uebersetzung des Sanchuniathon vorkommende Pothos, der aus der Verbindung der beiden ersten göttlichen Urwesen, des Aethers und des Urraumes, hervorgeht, ist offenbar kein anderer, als der griechische Eros. Es ist also mit der ägyptisch-phönikischen Glaubenslehre vollkommen übereinstimmend, wenn Olen in dem oben angeführten Hymnus die Eileithyia eine Mutter des Eros nennt. In diesem älteren Sinne muss

demnach wohl Eros da aufgefasst werden, wo er als Gegenstand eines gesonderten und sebstständigen Kultus vorkommt, ohne mit der Aphrodite in Verbindung zu stehen: so wahrscheinlich bei den Thespiern[408] und bei den Spartanern[409].

Neben Eros findet sich aber auch bei den Griechen bis in die späteste geschichtliche Zeit hinein der Dienst derselben Gottheit unter ihrem ägyptischen Namen und ihrer bekannten ägyptischen Gestalt; dies ist der, besonders von den Arkadern sehr gefeierte Dienst des Pan. Wir haben in der ägyptischen Glaubenslehre gesehen, dass dieser Name den aus der Urgottheit in die Welt übergegangenen, emanirten Schöpfergeist bezeichnet, denn Pan, Phan bedeutet im Aegyptischen den „Uebergegangenen, Emanirten". — Eros und Pan bedeuteten also ursprünglich eine und dieselbe Gottheit, obgleich sie in der späteren griechischen Mythologie zwei selbstständige, von einander gesonderte Göttergestalten sind. Diese Trennung Eines ägyptischen Götterbegriffes in mehrere griechische Gottheiten ist aber für die Bestimmung der Göttergestalten selbst etwas durchaus Unwesentliches, da wir diese Erscheinung auch bei anderen Götterbegriffen noch vielfach werden wiederkehren sehen. Die Verschiedenheit des Pan und des Eros in der späteren Mythologie ist also kein Grund gegen ihre ursprüngliche Identität zur Zeit ihrer ersten Einführung in Griechenland. Ebensowenig beweisend für eine spätere Einführung des Pan in Griechenland ist der Schluss Herodots[410], dass Pan den Griechen erst um die Zeit des trojanischen Krieges könne bekannt geworden sein, weil sie ihn zu einem Sohn des Hermes und der Penelope machten; denn die Abstammung des Pan wird von den Griechen äusserst verschiedenartig angegeben. Es geht daraus weiter Nichts hervor, als dass Pan ein alter Götterbegriff war, den die späteren Griechen in ihre Götterreihe nicht mehr recht einzuordnen wussten. Dass aber Pan zu den älteren Gottheiten gehörte, deren Dienst in der geschichtlichen Zeit schon fast verschollen war, erhellt daraus, dass Pan später fast nur noch in dem Peloponnes und besonders in Arkadien verehrt wurde, wo sich überhaupt die alten Götterkulte am unverändertsten erhalten hatten, wie z. B. in Tegea[411], Lykosura[412], Heraea[413]. Denn nach Athen war sein Kult erst in dem Perserkriege aus dem

Peloponnes[414] gelangt. Mit Pan offenbar identisch ist Priapos, der zu Lampsakos[415] verehrt wurde.

Auch die Weltentstehungslehre mit den an sie geknüpften grossen kosmischen Gottheiten, den Kabiren, hat sich bei den Griechen erhalten, obgleich so fragmentarisch und so entstellt, dass es unmöglich sein würde, die wahre Bedeutung der dahin gehörigen Götterbegriffe und Mythen aus den bei den Griechen übrig gebliebenen Resten zu errathen, wenn der griechische Glaubenskreis ganz allein stände und keine Vergleichung mit den übrigen alten Glaubenskreisen möglich wäre. Und gerade deshalb, weil in der bisherigen Behandlungsweise der griechische Glaubenskreis isolirt wurde und die Forscher zu den Quellen der verwandten orientalischen Ideenkreise keinen Zugang hatten, blieb auch der griechische Glaubenskreis unverstanden.

Es ist bekannt, dass der Kult der Kabiren sich auch noch in der geschichtlichen Zeit bei den Griechen auf Samothrake erhalten hatte. Der nicht-griechische Ursprung des Kabirendienstes liegt nicht allein in dem Namen der Kabiren selber angedeutet, weil dieser ein ächt phönikisches Wort ist, das sich auch im Hebräischen vorfindet, sondern wird auch durch ausdrückliche geschichtliche Nachrichten gemeldet. Denn Herodot[416] giebt die Pelasger als die Stifter des Kabirenkultes in Samothrake an, und die Pelasger haben wir als den nämlichen phönikischen Volksstamm wiedererkannt, der auch unter dem Namen der Kreter und Karer vorkommt. Ebenso berichtet Diodor[417], dass selbst noch in der späteren Zeit der Kabirendienst auf Samothrake in einer fremden, nicht griechischen Sprache gefeiert wurde, d. h. also wohl in der phönikischen. Uebereinstimmend mit diesen Angaben findet sich daher der Kabirendienst auch zu Theben[418] und zu Anthedon[419] in Böotien, welches bekanntlich in früher Zeit von Phönikern bevölkert wurde. Selbst die Abbildung der Kabiren, wie sie auf Münzen der griechischen Inseln vorkommen, weist ihren orientalischen Ursprung nach. Denn sie erscheinen bei den Griechen in derselben unförmlichen Zwerggestalt, die schon dem Herodot[420] bei den in Aegypten verehrten Kabiren auffiel, und die sich auch noch in den bis auf den heutigen Tag erhaltenen hieroglyphischen Bildern der Kabiren vorfindet. Nach Herodot hatten die Phöniker Schnitzbilder — Patäken (denn das ist die

Bedeutung dieses phönikischen Wortes [421]) — von solchen unförmlichen Göttergestalten auf ihren Schiffen. Die Kabiren erhielten dadurch die Bedeutung von Schiffsgottheiten auf eine ebenso ausserwesentliche und zufällige Weise, als die Bedeutung von Schmiedegottheiten mit Hammer und Ambos auf den griechischen Münzen. Zu Schiffsgottheiten wurden sie als Götter eines seefahrenden, zu Schmiedegottheiten als Götter eines Bergbau und Schmiedekunst treibenden Volkes, und als Beides haben wir die Phöniker kennen gelernt, welche die griechischen Inseln besetzten; als geschickte Schmiede, von denen die Israeliten zur Zeit des Samuel sich mussten ihre Pflugscharen und Waffen verfertigen lassen, kommen die Philister auch noch in den Büchern des A. T. [422] vor. Wer die Kabiren also sind, wissen wir.

Dieselben Gottheiten kommen nun bei den Griechen auch unter dem Namen Anakes, Anaktes [423], die Herren, und unter der Benennung „die grossen Götter" [424] vor; Titel, die mit dem Namen Kabiren, „die Mächtigen", wie man sieht, völlig gleichbedeutend sind. Unter diesen Kabiren, Anakes, werden nun zweie insbesondere Dioskuren, Söhne des Zeus, d. h. Söhne des Himmels, genannt, da Zeus, wie wir gesehen haben, mit dem Sanskritworte Dyaus, Himmelsgewölbe, identisch ist. Diese zwei Dioskuren sind also offenbar die zwei höchsten der Kabiren, die zuerst entstandenen höchsten kosmischen Gottheiten Menth-Harseph und Phtah, die beiden schöpferischen Gottheiten und Weltbildner, die in der griechischen Mythologie zu Eros und Hephaestos umgestaltet wurden. Dioskuren, Söhne des Himmels, heissen sie deshalb, weil sie die ersten innerhalb des Himmelsgewölbes entstandenen Gottheiten waren, oder wie die bildliche Ausdrucksweise lautet: die ersten aus dem Welteie hervorgegangenen Gottheiten. In späterer Zeit, als nach der Verdrängung der Phöniker aus Griechenland die mit den griechischen Göttergestalten ursprünglich verbundene ägyptisch-phönikische Glaubenslehre mehr und mehr aus der Erinnerung der Griechen verschwunden war, mussten diese fremdartigen nur noch in Lokalkulten erhaltenen Götterbegriffe immer dunkler und inhaltsloser werden, weil ihre Bedeutung von dem Verständnisse der in dem übrigen Glaubenskreise erhaltenen Weltanschauung abhing. Die Griechen knüpften daher diese inhaltslos gewordenen Götternamen an jüngere, ihnen bekanntere Göttergestalten an, wie sie es mit

mehreren alten Götterbegriffen thaten. So ward aus dem phönikisch-ägyptischen Gotte Herakles der griechische Heros gleichen Namens; aus Perses, d. h. Bore-Seth-Typhon, der griechische Heros Perseus; aus Osiris: Dionysos u. s. w. So wurde nun auch der Name der beiden Dioskuren auf die beiden dorischen Stammeshelden Kastor und Pollux übergetragen, welche der dorische Nationalstolz zu Söhnen des Zeus machte. Die in ihrer ursprünglichen Form so einfache und leicht verständliche Vorstellung, die Dioskuren seien aus einem Ei hervorgegangen, das Nemesis oder Leda vom Zeus geboren, wurde nun dadurch unverständlich und sinnlos. Denn die Nemesis oder Leda in ihrer eigentlichen Bedeutung als das zweite urgöttliche Wesen, die Gottheit des finsteren Urraumes und der Weltordnung, die Pascht-Leto, — den Zeus als Urgeist — und das Ei als das die Weltkugel umschliessende Himmelsgewölbe aufzufassen, war bei dieser Form der Sage geradezu unmöglich. Es macht daher einen komischen Effekt, wenn man bei Pausanias[425] liest, in einem Tempel der Hilaeira und der Phöbe, der Gemahlinnen des Dioskurenpaares[426], zu Sparta habe an der Decke ein mit Bändern umwickeltes Ei gehangen, von dem man angab, es sei jenes Ei, welches der Sage nach Leda geboren habe. In dieser letzteren, auf die dorischen Stammheroen übergetragenen Form war nun der Kult der Dioskuren in Griechenland weit verbreitet, und an ihn knüpfte sich die Dichtung von der Verwandlung des Zeus in einen Schwan, womit sich die Phantasie der Späteren die Geburt des Eies erklären wollte. Dass dabei die Dioskuren, trotz dass sie von den Späteren auf Kastor und Polydeukes gedeutet wurden, doch noch als Schutzgötter der Schifffahrt galten, rührt offenbar daher, dass die Kabiren überhaupt als phönikische Gottheiten, als Gottheiten eines seefahrenden Volkes die Bedeutung von Schiffergottheiten erhalten hatten. — Den zweiten dieser Kabiren oder Dioskuren, Phtah, den Weltbildner, den Gott des Feuers d. h. der Alles erzeugenden Wärme, hat nun auch die spätere griechische Mythologie als eine gesonderte Göttergestalt, nur dass er in ihr von seiner früheren Bedeutung zu einem blossen Schmiedegott herabgesunken ist. Doch erinnert sowohl diese seine spätere Bedeutung, als auch seine äussere Gestalt — denn er wird schwachfüssig und hinkend gedacht — an seine frühere Stellung unter den Kabiren,

die ebenfalls als Schmiedegottheiten und als unförmliche krummfüssige Gestalten abgebildet werden. Der Hephaestos-Kult war nicht weit verbreitet, doch findet er sich auch noch in späteren geschichtlichen Zeiten zu Athen und auf Lemnos, sowie auf einer der liparischen Inseln nahe bei Sicilien, wo die Natur des Bodens — die Insel hatte einen feuerspeienden Berg — zur Verehrung des Hephaestos aufforderte.

Auf diese beiden höchsten Kabiren folgen nun in der ägyptischen Glaubenslehre die beiden Göttinnen Sate und Hathor. Sie werden als die Gemahlinnen des Menth-Harseph und des Phtah angesehen. In der Theogonie des Hesiod[427] entsprechen diesen Göttinnen die Theia und Phoebe. Bei den Spartanern kommen Hilaeira und Phoebe als Gattinnen der Dioskuren vor[428]; offenbar entsprechen also auch Hilaeira und Phoebe der Hathor und Sate, und wurden erst später zu menschlichen und sagengeschichtlichen Wesen, als man die Dioskuren selbst zu Heroen machte. Hathor und Sate hatten als Gottheiten der innenweltlichen Räume, welche der Sonnenball durchläuft, das Aufseheramt über den Sonnenlauf, und wurden deshalb mit Pascht, der Gottheit des Urraumes, als Hüterinnen der Weltordnung, Ueberwacherinnen des Frevels, Eiri-en-ose, demnach als die Schicksalsgottheiten angesehen. Diese Gottheiten hatten nun auch die Griechen, nur dass sie dieselben nicht in ihrer allgemeinen kosmischen Bedeutung, sondern in einer beschränkteren, blos menschlichen, als Göttinnen des menschlichen Geschickes auffassten. Diese Gottheiten sind die Moiren, die Erinnyen — der Name Erinnys ist, wie man sieht, der nur etwas gräcisirte ägyptische Beiname Eiri-en-ose, die Aufseherinnen des Frevels —, die Semnae, die ehrwürdigen strengen Gottheiten, oder wie man sie mit vorsichtiger Scheu nannte, die Eumeniden, die Gnädiggesinnten. In den ältesten Zeiten war auch bei den Griechen höchste dieser Gottheiten die Eileithyia, d. h. die Pascht, die Göttin des Urraumes, die Gottheit, welche alle Geburten in ihrem Schoosse aufnimmt, daher von Olen in dem schon oben angeführten delischen Hymnus die Trefflichspinnende genannt, weil sie den Menschen bei ihrer Geburt den Schicksalsfaden zuspinnt. Unter ihr standen dann jene beiden innenweltlichen Raumgottheiten, als deren Lenker Zeus, das Himmelsgewölbe, betrachtet wurde, daher sein Beiname Zeus

Moiragetes, weil nach der Ansicht aller alten Völker das Schicksal durch den Einfluss des Himmels und der Gestirne bestimmt wird. Das sind jene zwei Moiren, deren Standbilder zu Delphi[429] neben dem Zeus Moiragetes standen. Diese Moiren, die beiden innenweltlichen Raumgottheiten, sind es nun auch eigentlich, welche Hesiod in seiner Theogonie (Vs. 214) Töchter der Nacht nennt, weil sie Ausflüsse des dunkelen Urraumes, der Urfinsterniss sind. Die Verehrung der drei Schicksalsgottheiten bestand bei den Griechen auch noch in späterer Zeit, wie z. B. zu Theben[430], zu Sparta[431], zu Athen[432]. Die Namen, welche den drei Schicksalsgöttinnen gewöhnlich beigelegt werden: Klotho, die Spinnerin; Lachesis, das Schicksalsloos; Atropos, die Unabwendbare — finden sich zuerst bei Hesiod, und sind offenbar entstanden, als die kosmische Bedeutung dieser Gottheiten schon verloren gegangen war, denn sie enthalten keine bestimmtere Bezeichnung jeder einzelnen Gottheit. Eine genauere Erinnerung an die eigentliche Bedeutung der Hathor, der Göttin des dunkelen Weltraumes, enthält dagegen die Angabe, zu Phaestos in Kreta sei der Aphrodite Skotia[433], der finsteren, dunkelen Aphrodite, ein Heiligthum geweiht gewesen. Denn den nämlichen Titel gaben die Griechen auch der ägyptischen Hathor, weil diese als Göttin der Nacht und des nächtlichen Thaues zugleich als Vorsteherin der Entstehung und des Wachsthumes betrachtet wurde.

Auf Sate und Hathor folgen nun in der ägyptischen Glaubenslehre die letzten zwei grossen innenweltlichen Gottheiten, Re die Sonne, und Joh der Mond. Die Sonne, Helios, wurde auch noch in dem späteren Griechenland verehrt, wie z. B. zu Sparta auf dem Taygeton[434], zu Hermione[435], zu Akrokorinth[436]; ihre bedeutendste Verehrung fand aber zu Rhodos statt, woselbst der berühmte Sonnenkoloss war[437]. Demungeachtet war der Kultus der Sonne von dem des Apollon fast verdrängt, weil dieser in der späteren griechischen Mythologie auch die Bedeutung eines Sonnengottes angenommen hatte.

Den Mond verehrten die Griechen gar nicht als ein männliches, sondern als ein weibliches Wesen, und dies ist eine der bedeutendsten Abweichungen des griechischen Götterglaubens von dem ägyptischen. An dieser Abweichung war nicht etwa blos ihre Sprache Schuld, in welcher der Name des Mondes, Selene, ein Wort weiblichen Geschlechtes ist, son-

dern sie konnten die Vorstellung von einem Mondgotte gar nicht einmal durch die Phöniker erhalten haben. Denn wie wir bei der Darstellung der phönikischen Glaubenslehre gezeigt haben, so hatten die Phöniker selbst von Joh-Taate zwar alle übrigen Bedeutungen und Aemter, nur nicht seine ursprüngliche und eigentliche, die eines Mondgottes, angenommen, weil sie die altarianische Vorstellung von einer Mondgöttin, einer Himmelskönigin, der Tanais, Anais, beibehielten. Diese arianische Mondgöttin gehörte wahrscheinlich schon zu den in Griechenland vor der Ankunft der Phöniker verehrten Gottheiten. Es begreift sich also von selbst, dass die Griechen den Phönikern in der Verehrung ihrer Mondgöttin folgten. Denn wenn auch die Selene selbst, obgleich sie bei Hesiod als eine Gottheit, eine Tochter des Helios vorkommt, bei den späteren Griechen nirgends verehrt wurde, so war doch der Kult der Artemis einer der am weitesten verbreiteten in Griechenland. Die Artemis aber entspricht vollkommen der ägyptisch-phönikischen Tanath-Bubastis, der Anahita der Arianer. Sie ist ebenso eine Schwester des Apollon, wie Tanath-Bubastis eine Schwester des jüngeren Horus; und aus der Sage von der Erziehung dieser beiden Gottheiten bei der Reto-Leto der Aegypter entstand die Mythe von Leto als Mutter des Apollon und der Artemis bei den Griechen. Ebenso hatte Artemis bei den Griechen die Bedeutung einer Mondgöttin wie bei den Phönikern. Und endlich ist der Name Artemis, die Unverletzte, Jungfräuliche, die wörtliche Uebersetzung des Namens Anahita (Anais, Tanath), denn auch dieser bedeutet die Ungetrübte, Reine, wie bei der Darstellung des arianischen Götterkreises dargethan wurde. Die übrigen Bedeutungen des Joh-Taate aber, welche die Phöniker unter der Vorstellung ihres Thot beibehalten hatten, finden sich auch bei den Griechen in einer gesonderten Göttergestalt, in dem Hermes.

Nach der Entstehung der überirdischen Theile des Weltalls, der acht grossen kosmischen Gottheiten, der acht Kabiren, lässt nun die ägyptische Glaubenslehre die Ausbildung der Erde und ihrer Oberfläche selbst folgen, und so entstehen die zwölf irdischen Gottheiten, die Bildner und Ordner der irdischen und bürgerlichen Zustände. Diese Götterbegriffe knüpften sich, wie wir gesehen haben, zunächst an die Landesbeschaffenheit und die Staatseinrichtungen Aegyptens, waren

also ganz auf ägyptischem Boden entstanden und ihm angepasst. Diese Gottheiten waren: Okham, der Okeanos, d. h. der Nil, die Verkörperung des Kneph, des Agathodaemon; Reto, die Leto, die Gottheit der irdischen Weltordnung, die irdische Emanation der Pascht, der Hüterin der Weltordnung, der Gottheit des Urraumes; Netpe-Rhea, die irdische Gestaltung der Neith, der Urmaterie, der Gottheit der Himmelsgewässer; Seb, der Zeitgott, die irdische Form des Sevek, der unendlichen, ewigen Zeit; Thot, der Vorsteher aller Staats- und Priesterinstitute; Imuteph-Asklepios, der Vorsteher der Wissenschaften und Arzneikunde; Mui, der Vorsteher der heiligen Sanges- und Dichtkunst; und endlich Prometheus: sammt ihren Gattinnen Chaseph, Nehimeu, Taphne und Themis. Die Bedeutung jedes Götterbegriffes wurde bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre genauer vorgetragen, und das dort Gesagte muss hier als bekannt vorausgesetzt werden.

Alle diese Götterbegriffe finden sich auch in dem griechischen Glaubenskreise wieder, und es ist nicht ohne Interesse für die Einsicht in die Entstehung und Ausbildung des griechischen Glaubenskreises, die Umbildungen und Veränderungen zu beobachten, welche diese Götterbegriffe bei ihrer Verpflanzung auf den griechischen Boden durch die Vermittlung der Phöniker nothwendig erleiden mussten.

Okham, der Nilgott, von den Phönikern vorzugsweise Nahar, d. h. der Fluss, genannt, der erste dieser irdischen Gottheiten, findet sich bei den Griechen als Okeanos und als Nereus wieder. Es bedarf kaum der Bemerkung, dass Okeanos nur die gräcisirte Form des ägyptischen, und Nereus die gräcisirte Form des phönikischen Namens einer und derselben Gottheit ist. Wir haben also hier denselben Fall, den wir schon bei Harseph-Menth eintreten sahen, dass nämlich aus den verschiedenen Namen und Aemtern einer und derselben ägyptischen Gottheit mehrere griechische Göttergestalten hervorgehen, indem die verschiedenen Beinamen einer Gottheit zu verschiedenen Götterwesen auseinanderfallen. Diese nämliche Erscheinung werden wir bei den nun folgenden Götterwesen sehr häufig wiederkehren sehen. Sie erklärt sich ganz einfach in der fremden Herkunft der betreffenden Götterbegriffe. Wenn durch die Phöniker der ägyptische Götterkreis nach Griechenland verpflanzt wurde, so mussten nothwendig die

Namen dieses Götterkreises den Griechen unverständlich sein, denn sie waren auf einem fremden Boden, in einer den Griechen unverständlichen Sprache, der ägyptischen, entstanden, waren durch die Vermittlung eines fremden, den Griechen ebenfalls nicht sprachverwandten Volkes, der Phöniker, auf den griechischen Boden übergetragen worden, und hatten sich unter der Herrschaft dieses Volkes über Griechenland ausgebreitet. Die bei weitem grössere Mehrzahl der griechischen Götternamen wurzelte also in zwei, den Griechen gänzlich unverständlichen Sprachen. So lange die Phöniker in Griechenland herrschend waren, musste sich, weil die Phöniker einen gesonderten Priesterstand hatten, der ägyptische Glaubenskreis durch die fremden phönikischen Priester selbst im Ganzen unverändert erhalten. Als aber die Herrschaft der Phöniker ein Ende hatte und sie mit den Griechen allmählig verschmolzen waren, musste der den einzelnen Göttergestalten zu Grunde liegende allgemeine religiöse Vorstellungskreis ebenfalls verloren gehen und nur die einzelnen, schon bestehenden Lokalkulte sich erhalten. Und so konnte nun die oben erwähnte Erscheinung eintreten, die nämlich, dass alle einzeln bestehenden Götterkulte, wenn auch mehrere derselben nur eine Gottheit unter verschiedenen Beinamen und Aemtern verehrten, als Kulte eben so vieler gesonderter Gottheiten angesehen wurden. Weil deren Namen, in der bei weitem grösseren Mehrzahl Wörter aus fremden Sprachen: der ägyptischen und phönikischen, den späteren Griechen vollkommen unverständlich und bedeutungslos sein und für sie zu wahren Eigennamen werden mussten, so fiel ihnen die Erkennung eines und desselben Götterbegriffes, der unter verschiedenen solchen Namen versteckt war, vollkommen unmöglich. Auf diese Weise erklärt sich also die Entstehung des Okeanos und Nereus als zweier gesonderter Gottheiten aus einem und demselben ägyptischen Götterbegriffe, dem Nilgotte, vollkommen. Die griechische Vorstellung vom Okeanos war dem ägyptischen Grundbegriffe noch am treuesten geblieben, denn die älteren Griechen dachten sich unter dem Okeanos einen die ganze Erdscheibe rings umfliessenden Strom, den Urvater aller übrigen Ströme und die gemeinschaftliche Quelle aller Meere. Nereus dagegen wurde als Meergottheit im Allgemeinen aufgefasst. Tempel hatten beide Gott-

heiten bei den späteren Griechen nicht. Bei Hesiod und Homer finden wir sie aber vielfach erwähnt.

Die zweite irdische Gottheit, die Reto oder Leto der Aegypter, die Hüterin der irdischen Weltordnung, haben wir unter ihrem griechischen Beinamen Eurynome, die Weithinherrschende, unter dem Beinamen Okeanis, in der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre kennen gelernt. Diese Göttin Eurynome wurde bei den Griechen noch in der späteren geschichtlichen Zeit zu Phigalia in Arkadien verehrt[438]. Zu des Pausanias Zeit war der Begriff und der Dienst der Eurynome vor hohem Alter schon fast verschollen; denn der Dienst der Eurynome fand in Phigalia nur einmal des Jahres statt, und ausserdem war ihr Tempel verschlossen; der Begriff der Gottheit aber war schon so wenig mehr bekannt, dass nur noch bei Einzelnen die Erinnerung an ihre wahre Bedeutung als Gattin des Okeanos wenigstens insoweit vorhanden war, dass sie dieselbe für eine Tochter des Okeanos ansahen und mit der Thetis in Verbindung setzten, während die Mehrzahl den Namen Eurynome für einen Titel der Artemis hielt. Dass aber die Eurynome mit der Artemis gar Nichts gemein habe, sah schon Pausanias ganz richtig ein. Dass der Dienst der Eurynome in Phigalia uralt gewesen sein müsse, erhellt auch aus der auffallenden äusseren Form ihres Bildes. Die Göttin hatte nämlich nur bis an die Hüften menschliche Form, von da an aber die Gestalt eines Fisches[439]. Erinnern wir uns nun, dass Eurynome, die Reto der Aegypter, bei diesen als Hüterin der irdischen Weltordnung für die irdische Verkörperung der Pascht, der Göttin des Urraumes, der Hüterin der gesammten Weltordnung galt, dass ihr in Aegypten der Nilfisch Latos geheiligt war, und dass sie deswegen auch gleich der Hathor in Hieroglyphenbildern unter der Gestalt des Latos abgebildet wurde, ebenso, wie auch die übrigen ägyptischen Gottheiten unter den Gestalten der ihnen geweihten Thiere dargestellt werden; erinnern wir uns ferner, dass bei den Phönikern, und zwar gerade bei dem aus Kreta nach Palästina zurückgekehrten Stamme der Philister dieselbe Gottheit, die Pascht-Reto, die Göttin des Urraumes und der Weltordnung, eine hochverehrte Gottheit war, und dass ihr Bild zu Gaza mit deutlicher Beziehung auf den in Aegypten ihr geweihten Nilfisch ebenfalls halb Menschen- und halb Fischform hatte, wie die alttestamentlichen Nachrichten ausdrücklich angeben[440]: so müssen wir

nothgedrungen den Dienst der Eurynome zu Phigalia von den Phönikern aus der Zeit ihrer Herrschaft über Griechenland ableiten; denn wir finden bei der Eurynome denselben Götterbegriff und dieselbe äussere Form wieder, wie bei der phönikischen Derketo-Dagon. So erklärt sich die in dem späteren griechischen Götterkreis so auffallende Erscheinung einer in Name und Form ganz vereinzelt dastehenden Göttergestalt, denn in dem ganzen übrigen Griechenland findet sich der Kult der Eurynome nicht weiter. Arkadien aber hatte, wie allgemein anerkannt ist, seiner abgeschlossenen Lage wegen, die ältesten Götterkulte am reinsten und unverändertsten beibehalten.

Bekannter war die Reto bei den Griechen unter dem Namen Tethys, als die Gemahlin des Okeanos. Dieser Beiname, der die Amme, die Pflegemutter bedeutet, rührte, wie wir gesehen haben, daher, dass Netpe-Rhea-Demeter ihre Kinder Osiris-Zeus und Isis-Hera vor den Nachstellungen des Kronos zu der Reto nach Bubastos flüchtete und sie dort erziehen liess. Auf diese Sage spielt schon Homer an[441]; sie war also alt und mit dem übrigen ägyptischen Glaubenskreise nach Griechenland gekommen. Später, als die ursprüngliche Bedeutung des Namens verloren gegangen war und er als ein Eigenname betrachtet wurde, galt die Tethys als Gemahlin des Okeanos für eine besondere Gottheit. Sie findet sich wie Okeanos nur in den alten Dichtern; Verehrung bei den späteren Griechen hatte sie nicht.

Endlich knüpfte sich an die Reto oder Leto der Aegypter bei den Griechen eine dritte Göttin, welcher zwar ihr ägyptischer Name Leto unverändert belassen wurde, mit der man aber doch einen von der ägyptischen Reto ganz verschiedenen Begriff verband. Dies wurde dadurch veranlasst, dass man sie als Mutter des Apollon und der Artemis betrachtete. Auf diese Gottheit werden wir weiter unten zurückkommen.

Die dritte der irdischen Gottheiten war bei den Aegyptern Seb, die Zeit in ihrem irdischen Wechsel, der Kronos der Griechen. Schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre haben wir diese Bedeutung des Kronos erwiesen, und die Entstehung des Namens aus dem Worte Chronos, Zeit, nach der Meinung der Aelteren gegen die Angriffe der Neueren als eine grammatisch richtige und vollkommen begründete in Schutz genommen. Kronos ist in jeder Beziehung vollkommen

identisch mit Seb, und spielt in der griechischen Mythe ganz dieselbe Rolle einer bösen, zerstörenden Gottheit, wie in der ägyptischen. Und dies ist nicht mehr als natürlich, da die griechische Göttersage Nichts als eine, wenn auch im Einzelnen durch Zusätze und Missverständnisse entstellte, doch im Ganzen und Wesentlichen vollkommen getreue Nachbildung der ägyptischen Göttersage ist. Kronos wurde auch noch in der späteren Zeit in Griechenland verehrt, so z. B. zu Athen[442], zu Lebadea in Böotien[443], zu Elis[444].

Eine auffallende Menge von Göttergestalten entwickelt sich in dem griechischen Götterkreise aus der vierten irdischen Gottheit der Aegypter, aus der Netpe. In der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre wurde nachgewiesen, dass diese Gottheit ursprünglich die weibliche Nilgottheit war, und dass sich unter der Herrschaft der Phöniker in Aegypten auch der arianische Götterbegriff des Wassers mit ihr verband. Als Nilgöttin hiess sie bei den Aegyptern ursprünglich Okham, gleich dem Okeanos; als die irdische Form des Himmelsgewässers, der Urmaterie, führte sie den Namen Netpe, das Gewässer des Himmels, wie auch andere alte Völker, z. B. die Inder, ihre heiligen Flüsse vom Himmel herabströmen liessen. Da ferner die Gewässer des Nils durch die jährlichen Ueberschwemmungen für Aegypten die Quelle aller Fruchtbarkeit waren, so erhielt die Göttin den Namen Senek, die Ernährerin, die Nährmutter, wie Diodor[445] übersetzt; und den Namen Asteroth, die Mehrerin des Wachsthumes. Unter diesem letzten Namen ging sie denn auch in den phönikischen Glaubenskreis über, wo sie eine hochverehrte Gottheit war, welcher der Abendstern und die Taube geweiht waren. Aus diesen verschiedenen Namen und Aemtern einer und derselben Gottheit entstanden nun bei den Griechen fünf verschiedene Göttinnen. Der Name Netpe ward durch Rhea, die Fliessende, übersetzt; der Name Senek durch De-meter, die Nährmutter; Asteroth wird im Griechischen zu Asteria, und aus der phönikischen Astaroth wird die Aphrodite. Dieselbe Gottheit endlich ist die phönikische Kybele, die Göttermutter. Rhea ist die älteste griechische Form dieser Gottheit, und wurde bei den späteren Griechen wenig mehr verehrt, doch hatte sie mit Kronos einen Tempel zu Athen[446] und bei Methydrion in Arkadien eine Grotte[447]. Die Rhea findet sich daher mehr nur bei den älteren Dichtern, und besonders in der

Theogonie des Hesiod. Die Asteria hatte gar keine öffentliche Verehrung und findet sich ausschliesslich nur bei Hesiod und den Mythographen. Die Demeter und die Aphrodite dagegen gehörten zu den am meisten und höchsten verehrten Gottheiten. Die Demeter wurde als die Lehrerin und Verbreiterin des Ackerbaues Gegenstand eines eigenen, in hohen Ehren stehenden Weihedienstes, welcher, wie bekannt ist, hauptsächlich in Athen blühte. Ihr Dienst war in Griechenland so allgemein verbreitet, dass es nicht nöthig ist, die einzelnen Oerter ihrer Verehrung aufzuzählen. Da ihr Dienst aufs Engste mit der nach Griechenland verpflanzten ägyptischen Sagengeschichte von den sterblichen Gottheiten der dritten Göttergeneration verknüpft ist, so müssen wir weiter unten noch einmal auf sie zurückkommen. Das ihr Dienst in Griechenland schon von den Phönikern eingeführt wurde und bei diesen sich an den Dienst der Kabiren anschloss, erhellt aus dem Beinamen Pelasgis, die Pelasgische, den sie zu Argos[448], und aus dem Beinamen Kabeiria, den sie zu Theben[449] führte.

Eine von der Demeter vollkommen gesonderte, und doch ursprünglich mit ihr identische Gottheit war die Aphrodite. Ihr Dienst war nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Herodot[450] von Phönikern nach Kypros und Kythera gebracht worden und hatte sich von da über das übrige Griechenland verbreitet. Der älteste Sitz dieses Dienstes, von welchem der Dienst auf Kypros und Kythera herstammte, war nach Herodot zu Askalon in Syrien, d. h. in dem Lande der Philister, jener phönikischen Auswanderer aus Aegypten. Dieselben phönikischen Philister, welche wir als den nach seiner Vertreibung aus Aegypten in Griechenland unter dem Namen der Karer, Kreter und Pelasger herrschenden Völkerstamm kennen lernten, haben also auch den Kult der Aphrodite gleich dem aller anderen ägyptisch-phönikischen Gottheiten nach Griechenland gebracht. In Askalon aber wurde neben der Derketo, der fischgestaltigen Pascht-Reto, der griechischen Eurynome, die Aphrodite-Urania, d. h. die Astaroth, die Astarte, verehrt[451]. Von einem Beinamen dieser Gottheit hat nun auch die griechische Aphrodite ihre Benennung. Denn der Astarte als Vorsteherin der Erzeugung war die Taube, gleich dem Sperlinge, wegen ihrer Begattungslust und Fruchtbarkeit geweiht, und nach dem allgemeinen ägyptisch-phönikischen Gebrauch,

die Gottheiten unter der Gestalt der ihnen geweihten Thiere darzustellen, wurde sie auch wohl selbst als Taube abgebildet. Von dem phönikischen Namen der Taube: Pheredeth, Aphere-deth, ist nun aber Aphrodite[452] nur eine gräcisirte Form, und erst der Name Aphrodite gab durch seine zufällige Lautähnlichkeit mit dem griechischen Worte „Aphros", der Schaum, die Veranlassung zu dem Mythus von der Entstehung der Göttin aus dem Meeresschaume. Aus der Bedeutung der Netpe-Astaroth, als der Vorsteherin des Wachsthumes und der Entstehung auf Erden, entwickelte sich dann erst der griechische Begriff der Aphrodite als der Vorsteherin des Zeugungsgeschäftes und der Liebe. Auch dieser Götterbegriff, wie alle übrigen des griechischen Götterkreises, verlor bei den Griechen seine ursprüngliche kosmische Bedeutung und nahm eine rein menschliche an. An die Aphrodite in dieser rein menschlichen Bedeutung schloss sich dann die Vorstellung des Eros, der aus einem Erzeugungs- und Schöpfergotte des Weltalls, was er bei den Aegyptern war, bei den späteren Griechen zu einem Gotte der Geschlechtsliebe wurde. In den Kult aber scheint diese Idee nicht eingedrungen zu sein, denn man findet den Eros nicht zusammen mit der Aphrodite verehrt; ein Zeichen, dass in der älteren Zeit, in welcher die Heiligthümer und Kulte entstanden, diese beiden Götterbegriffe noch nicht in Verbindung standen, sondern als ganz verschiedene nicht zusammengehörige betrachtet wurden. Wir werden sehen, dass mit der Aphrodite selbst in dieser ihrer gesonderten Form doch noch ganz derselbe Sagenkreis verbunden war, wie mit der Demeter; ein Zeichen, dass auch selbst noch aus der griechischen Göttersage die ursprüngliche Identität beider Gottheiten hervorgeht. Aus dieser Identität der Aphrodite und der Demeter, welche beide in der Vorstellung der Astaroth wurzeln, erklärt sich nun ein altes Bild der Demeter zu Phigalia[453] in Arkadien, welches die Begriffe der Demeter und der Aphrodite in sich vereinigt. Nach des Pausanias Bericht war es in der Weise der meisten ägyptischen und phönikischen Götterbilder aus Thier- und Menschenformen zusammengesetzt. Denn es hatte einen Pferdekopf, an welchem auch noch Schlangen und andere Thiergestalten sich befanden, wahrscheinlich der auf der Stirne und dem Kopfe der ägyptischen Göttinnen gewöhnlich angebrachte Uräus, das Zeichen der königlichen Macht, und der

über das Haar ausgebreitete Geierbalg, beides die gewöhnlichen Symbole der weiblichen Gottheiten. Die übrigen Körperformen waren die einer Frau, bekleidet mit einem langen schwarzen Gewande, wahrscheinlich eine Bezeichnung der unterweltlichen Eigenschaft der Göttin, da die Netpe-Demeter, wie wir gesehen haben, gleich allen übrigen ägyptischen Gottheiten, zugleich ein Amt in der Unterwelt bekleidete. Diese pferdeköpfige Frauengestalt trug auf der einen Hand einen Delphin, durch welchen die Göttin als Netpe, als Vorsteherin der Gewässer bezeichnet wurde, und in der anderen eine Taube, die ihren Begriff als Astaroth-Aphrodite, als Vorsteherin und Mehrerin der Entstehung und Erzeugung andeutete; das Bild stellte also den Begriff der Netpe in allen ihren Eigenschaften dar: als Göttin der Gewässer, als Vorsteherin der Entstehung und Erzeugung, und als Herrscherin der Unterwelt, — und ist demnach das vollkommene Gegenstück jener fischgestaltigen Eurynome, die ebenfalls zu Phigalia verehrt wurde. Beide Götterbilder sind in Bedeutung und Form vollkommen die von den Phönikern und insbesondere von den Philistern verehrten Gottheiten Derketo und Astaroth. Es ist also offenbar, dass der Kult dieser beiden Gottheiten in Arkadien auch von jenen Phönikern herrühre, welche in früheren Zeiten in Griechenland ein herrschendes Volk waren, d. h. von denselben phönikischen Philistern, die wir als Pelasger, Kreter, Karer in Griechenland wiedergefunden haben.

Eine fünfte bei den Griechen verehrte Form der Rhea-Netpe war die phrygische Kybele, deren Dienst sich erst in späterer Zeit über Griechenland verbreitete und welche schon die Alten mit der Rhea verglichen. Dass auch diese Gottheit mit der Netpe und Aphrodite identisch ist, erhellt daraus, dass derselbe Sagenkreis, welcher sich in Aegypten mit der Netpe, in Phönikien mit der Astaroth-Aphrodite, in Griechenland mit der Demeter verband, sich ebenfalls bei der Kybele wiederfindet.

Alle übrigen Gottheiten dieser zweiten Göttergeneration finden sich auch in dem griechischen Götterkreise wieder.

Hermes, dessen Identität mit dem ägyptischen Thot schon in der ägyptischen Glaubenslehre genauer nachgewiesen wurde, gehörte zu den vielverehrten Gottheiten in Griechenland. Es ist also unnöthig, seine Kultusstätten im Einzelnen aufzuzählen.

Die Gemahlin des Thot, die Chaseph, die Vorsteherin der Schreibekunst und der Gelehrsamkeit, ist die griechische Mnemosyne; nach Homer war sie[454] die Tochter des Uranos und der Gaea, d. h. eine der zwölf irdischen Gottheiten, welche nach der phönikischen Ansicht allesammt Kinder des Himmels und der Erde sind; nach Hesiod[455] war sie die Mutter der Musen. Sie hatte bei den späteren Griechen keine besondere Verehrung, und findet sich hauptsächlich nur bei den Dichtern erwähnt.

Der Imuteph der Aegypter, der Gott der Heilkunst, ist der Asklepios der Griechen, wie in der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen wurde. Auch Asklepios war ein bei den Griechen vielverehrter Gott. Der Hauptsitz seines Kultes jedoch war Epidauros im Peloponnes[456], von wo er sich über das übrige Griechenland verbreitete.

Die Gemahlin des Asklepios, Nehimeu, die Heilende, heisst bei den Griechen mit wörtlicher Uebersetzung Hygiea; auch die Hygiea wurde bei den Griechen verehrt, z. B. in Epidauros, und zu Titane im Gebiete von Sikyon[457].

Mui, der Gott der Dichtkunst bei den Aegyptern, ist der griechische Phoebos, denn der Name Phoebos, „der Strahlende, Leuchtende, Glänzende“, ist die wörtliche Uebersetzung des ägyptischen Mui. Bei den späteren Griechen, und zwar schon bei Homer, hat sich aber Phoebos nicht als eine selbstständige Göttergestalt erhalten; denn er ist bei ihnen mit dem Apollon verschmolzen, der mit seinen übrigen Aemtern zugleich das eines Gottes der Dichtkunst und eines Anführers der Musen verband. Auch seine Gattin Taphne war bei den Griechen keine selbstständige Gottheit, und die Erinnerung an sie hat sich nur in der Sage von der Nymphe Daphne erhalten, welche Apollon liebte[458].

Auch Prometheus scheint eine zu den Zwölfen gehörige Gottheit gewesen zu sein. Dass er einer ägyptischen Gottheit entsprach, haben wir bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre gesehen; nur lässt sich der dem Prometheus entsprechende ägyptische Gott und seine Bedeutung noch nicht mit Sicherheit nachweisen. Was ihm aber seine Stelle unter den Zwölfen zu sichern scheint, ist, dass er gleich diesen von Göttern aus der Zahl der Achte abstammt; denn er wird von Hesiod ein Sohn des Titanen Iapetos[459], d. h. des Joh-pe-tate,

des Mondes als Lichtgottheit, genannt. Der mit ihm verbundene Mythus ist bekannt. Verehrt wurde er in der späteren Zeit nur wenig; doch hatte er in Athen einen Tempel und ein Fest mit Fackellauf[460].

Die letzte der Zwölfe ist Themis, die ägyptische Tme, die Göttin der Gerechtigkeit und der Rechtspflege. Sie wird wie Mnemosyne eine Tochter des Uranos und der Gaea genannt. Verehrt wurde sie in der späteren Zeit nur wenig; doch hatte sie einen Tempel zu Athen[461], bei Theben[462], und zu Tanagra in Böotien[463].

Der an diese Göttergeneration geknüpfte Mythus von dem Götterkampfe, d. h. von dem Kampfe des Kronos und seines Anhanges gegen den Ophion und die auf seiner Seite stehenden guten Götter, findet sich ebenfalls in der griechischen Mythologie wieder und macht einen Hauptgegenstand für die Poesie der alten theologischen Sänger aus. Aber auch bei dem Volke hatte sich dieser Mythus in späterer Zeit noch lebendig erhalten, denn die Arkader opferten mit Beziehung auf den Gigantenkampf dem Donner, Blitz und Sturmwind[464], indem sie bei sich in Arkadien den Ort des Titanenkampfes aufzeigten.

An diese Götterreihe schliesst sich nun in der ägyptischen Glaubenslehre die dritte Göttergeneration an, die der sogenannten sterblichen Götter, d. h. derjenigen Götter, welche nach der Meinung der Aegypter einst auf der Erde in menschlicher Gestalt gelebt hatten und wieder verstorben waren. Wir haben schon früher nachgewiesen, dass diese Götter geradezu menschliche Persönlichkeiten waren, mit welchen die Aegypter die ältesten Erinnerungen ihrer Sagengeschichte begannen. Denn sie werden alle als Glieder einer alten Königsfamilie dargestellt, deren häusliche Schicksale, Zerwürfnisse und Befehdungen den Inhalt einer ausführlichen religiösen Sage ausmachten. Sie werden dadurch an die übrige Götterreihe angeknüpft, dass man sie als Kinder der irdischen Gottheiten aus der zweiten Göttergeneration ansieht. Die ihnen eigenthümlichen Aemter und Eigenschaften rühren, wie wir nachgewiesen haben, zum Theil daher, dass arianische Götterbegriffe, welche die Phöniker mit nach Aegypten brachten, auf sie übergetragen und mit ihnen verschmolzen wurden. Die mit diesen Göttern verbundene Sagengeschichte machte sie für die Fassungskraft der Menge fasslicher und zugänglicher, als es die höheren kosmischen

Götterbegriffe sein konnten, und daher war denn schon in Aegypten ihr Dienst allgemeiner verbreitet, als der der höheren Gottheiten. Die nämliche Erscheinung findet sich nun auch bei den Griechen; auch bei ihnen sind diese aus der ägyptischen Sagengeschichte entstandenen Gottheiten die am allgemeinsten und höchsten verehrten; denn die sagengeschichtlichen Götter sind es, welche den eigentlichen Mittelpunkt des späteren griechischen Glaubenskreises ausmachen und an welche die bekannteren Göttergestalten der höheren und älteren Generationen angereiht wurden. Diese Erscheinung ist bei den Griechen um so natürlicher, da die älteren und höheren Göttergestalten in dem nämlichen Grade inhaltsleerer und unverständlicher werden mussten, als die ihnen zu Grunde liegende spekulative Glaubens- und Weltentstehungslehre wegen des Mangels an einer selbstständigen Priesterschaft aus dem Andenken der Menschen verschwand. Denn bei der ungebildeten Menge konnte sich eine solche Glaubenslehre unmöglich erhalten, während die Sagen und Mährchen, welche sich an den Dienst der sterblichen Gottheiten knüpften, jedem Verständniss angemessen und der Phantasie des Volkes sogar ganz besonders zusagend sein mussten.

Diese sagengeschichtlichen Gottheiten sind: Osiris, Arueris-Herakles, Bore-Seth-Typhon, Isis und Nephthys nebst Schai und Rannu, welche sämmtlich als Kinder der Rhea-Netpe, der Demeter, angesehen werden, obgleich von verschiedenen Vätern. Die Kinder des Osiris und der Isis sind Horus und Tanais sammt Harpokrates. Als Sohn des Osiris und der Nephthys wird Anubis angesehen. Die Bedeutungen dieser verschiedenen Gottheiten müssen hier als bekannt vorausgesetzt werden, da sie in der ägyptischen Lehre genauer vorgetragen worden sind; ebenso die mit ihnen verbundene Sagengeschichte, als: die Verfolgungen des Seb-Kronos gegen die Kinder der Netpe, und die heimliche Erziehung des Osiris; die Gründung und Einrichtung des ägyptischen Staates durch Osiris und Isis; der darauf folgende Heereszug des Osiris nach Indien und Asien zur Verbreitung der bürgerlichen Gesittung durch den Acker- und Weinbau; die Gewaltthat des Seth gegen seine Mutter Netpe-Demeter; seine Verfolgung des Horus und der Bubastis, der Kinder des Osiris, und deren Flucht zur Reto nach Bubastos; sodann sein Kampf mit dem Osiris, als dieser nach

Aegypten zurückgekehrt war, und die endliche Ermordung des Osiris; die Irrfahrten der Isis, um den Leichnam des Osiris aufzusuchen, und dessen Auffindung; die Bekämpfung und Tödtung des Typhon durch Horus den Jüngeren, den Sohn des Osiris; der Tod der Isis, welcher als eine Entführung in die Unterwelt dargestellt wird, deren Herrscher Osiris nach seinem Tode geworden war; und endlich die Irren der Netpe-Demeter auf der Erde, um ihre verschwundene Tochter wieder aufzusuchen. Wie bedeutend dieser ganze Sagenkreis zum Verständniss des griechischen Götterdienstes ist, werden wir bald sehen.

Aus dem Osiris der Aegypter entwickelte sich eine ganze Reihe griechischer Göttergestalten. Zunächst verschmolz er mit dem altgriechischen Begriff des Zeus, des Himmelsgewölbes, welchen die Phöniker bei ihrer Einwanderung nach Griechenland schon als höchsten Gott verehrt vorgefunden haben müssen. Diese Verschmelzung erhellt daraus, dass die ganze Sage vom Osiris, seine Jugendgeschichte, seine Verfolgung durch den Kronos und seine heimliche Erziehung durch die Netpe, seine Theilnahme an dem Titanen- und Gigantenkampfe, ja auch sein Tod so auf den Zeus übergetragen wurden, dass man in Kreta selbst noch in späterer Zeit die Höhle zeigte, in welcher Zeus vor den Nachstellungen des Kronos sollte verborgen und geheim erzogen worden sein, ja dass man sogar noch sein Grabmal nachwies, wie das Grabmal des Osiris in Aegypten. Wenn auch dieser letztere Zug, sowie überhaupt die Vorstellung von sterblichen Göttern, von den späteren Griechen nicht angenommen wurde, weil sie ihren religiösen Gefühlen widersprach, da ja diese Götter bei ihnen nicht wie bei den Aegyptern die letzte, sondern die erste Stelle einnahmen, so erhellt doch hieraus, mit welcher Treue an die ägyptische Glaubenslehre der neue Götterkreis von den Phönikern in Griechenland verbreitet wurde. Denn dass dieser ganze Sagenkreis durch die Phöniker nach Kreta kam, braucht nach den vorhergegangenen Untersuchungen nun wohl nicht mehr erst bewiesen zu werden; Kreta war ja einer der Hauptsitze der phönikischen Pelasger in Griechenland. Zeus, obgleich auch noch in der griechischen Götterlehre zur jüngsten Generation, zu den Kindern des Kronos, gehörig und deshalb Kronion, der Kronide, genannt, wurde doch nun durch den Hinzutritt jener altgriechischen Vorstellung von einem Gotte des Himmelsgewölbes,

einem Wolkenlenker, Blitzschleuderer und Donnerer, zu einem so hohen Götterbegriff, dass die Attribute des Ammon, der ägyptischen Urgottheit, auf ihn übergetragen werden konnten, wie z. B. die Lenkung des Schicksales, daher sein Name Moiragetes, der Schicksalslenker.

Dass mit einem so hohen Götterbegriffe die Vorstellung von einer Herrschaft über die Unterwelt, das Todtenreich, welche in der ägyptischen Glaubenslehre dem Osiris beigelegt wurde, nicht mehr verbunden werden konnte, leuchtet von selbst ein. Dieser Götterbegriff trennte sich also von dem des Zeus und wurde zu einer selbstständigen Gottheit, dem Hades, welcher nun ein Bruder des Zeus genannt wurde.

Aus der nämlichen Ursache entstand aus der Lebensgeschichte des Osiris, seinem Zuge über den Erdkreis zur Verbreitung des Weinbaues, und aus der Geschichte seines Todes und der dabei erfolgten Zerstückelung seines Leichnames, ein dritter neuer Götterbegriff; denn diese Geschichte konnte natürlich den Griechen weder mit der gewöhnlichen Vorstellung vom Zeus, noch mit der von dem Hades vereinbar scheinen. Der aus dieser Sagengeschichte hervorgehende Götterbegriff ward nun unter dem Namen des Dionysos verehrt. Schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre haben wir gezeigt, dass der Name Dionysos vollkommen identisch ist mit dem des Osiris, denn Ose-iri heisst „der Vergeltung-Uebende", Ti-en-ose „der Austheiler der Vergeltung"; beides also sind, wie man sieht, Titel, die dem Osiris als Todtenrichter zukommen, die aber beide als Eigennamen auch dann von ihm gebraucht werden, wenn er nicht in seiner besonderen Eigenschaft als Todtenherrscher, sondern im Allgemeinen als irdischer Gott bezeichnet wird. Die Isolirung dieses Götterbegriffes erklärt sich ferner auch noch durch die Art und Weise, wie seine Verehrung nach Griechenland gelangte. Diese wurde nämlich nach Herodots Bericht[465] von den in Theben und Böotien eingewanderten Phönikern aus durch den griechischen Seher Melampus als ein eigener Weihedienst in Griechenland eingeführt, wodurch schon allein der neue Kult sich von denen absonderte, welche zu jener Zeit in Griechenland bereits herrschend waren. Die Griechen machten ihren Dionysos zu einem Sohne des Zeus und der Semele, der Tochter des Kadmos in Theben, also eigentlich zu einem Heros gleich dem Herakles; denn sie

gaben ihnen eine sterbliche Mutter. Auch bei Dionysos liegt offenbar eine geschichtliche Persönlichkeit zu Grunde, an welche der Götterbegriff angeknüpft worden war, und mit welcher er im populären Vorstellungskreise eben so verschmolz, wie der Gott Herakles mit dem Heros gleichen Namens, obgleich im religiösen Kulte die Verschiedenheit des Gottes- und des Heros-Begriffes noch schärfer hervortritt, als dies bei Herakles der Fall ist, bei welchem nichts desto weniger diese Verschiedenheit auch noch in späteren geschichtlichen Zeiten nachweisbar ist. Dionysos gleicht also in dieser Beziehung ganz dem Perseus, der auch Sohn des Zeus und einer Sterblichen, der Danaë genannt wurde, und, wie wir sehen werden, ebenfalls der in den geschichtlichen Sagenkreis verflochtene Götterbegriff des Bore-Seth-Typhon ist.

Ein vierter Götterbegriff endlich entwickelte sich aus der Sage von den Irren der Netpe oder Isis, um den verschwundenen Leichnam des Osiris aufzusuchen. Dieser Theil der Sage gab, wie wir schon bei der phönikischen Glaubenslehre bemerkt haben, den hauptsächlichsten Stoff zu den Festgebränchen bei dem Dienst der phönikischen Astarte; denn die den Dienst feiernden Weiber ahmten den ganzen Hergang der Sage bei den Festgebräuchen nach und der Klaggesang der Netpe-Astarte um den verschwundenen Liebling macht einen Haupttheil der Festfeier aus. Dies sind die sogenannten Adonien, die später von Phönikien aus sich auch über Griechenland verbreiteten. Da nun die Astarte bei den Griechen zu einer besonderen Gottheit, der Aprodite, geworden war, so mussten natürlich diese Adonien, weil sie mit dem Dienste der Aphrodite verbunden waren, von den Griechen auch als die Feier eines besonderen, mit der Aphrodite in Verbindung stehenden Gottes angesehen werden, und so wurde der Adonis, der bei den Phönikern Niemand Anderes als Osiris selbst war, der Sohn der Netpe-Astaroth — denn Adonis ist nur der allgemeine Titel Adon, Herr — zu einem neuen Götterbegriffe, unter dem man sich einen Liebling oder Geliebten der Aphrodite dachte. Ja, die Griechen bildeten sogar aus dem bei den Adonien stattfindenden Klageruf Ai-line, dem phönikischen Ai-linu, Wehe uns! einen Götternamen Linos, indem sie diesen Klageruf für den Namen Dessen hielten, welchen Aphrodite betrauere. So singt Hesiod[466].

„Aber Urania trug an das Licht den trautesten Linos,
Welchen, so viel als leben der Lautenspieler und Sänger,
Alle gesammt wehklagen im Festgelag' und im Chortanz;
Linos heben sie an, und Linos rufen sie endend."

Auch bei den Späteren war Linos noch ein Sohn der Urania, aber statt ihn als gleichbedeutend mit dem Adonis anzusehen, wie Pausanias noch nach der Sage anzugeben scheint, machten sie ihn zu einem Sängerheros, zum Sohne einer Göttin und eines sterblichen Vaters, und lassen ihn von Apollon getödtet werden, weil er diesem den Ruhm des Gesanges streitig gemacht habe. An seine ursprüngliche Bedeutung erinnerte der Linosdienst aber immer noch dadurch, dass er als ein Klagedienst gefeiert wurde, und von den Griechen, z. B. von Herodot[467], Pausanias[468], mit jenem durch ganz Westasien, Phönikien und Aegypten verbreiteten Klagedienst zusammengestellt wurde, bei welchem die Linos- und Maneroslieder, d. h. die Trauergesänge um Osiris, den Adonis d. i. Herrn, und Maneros d. i. den Geliebten gesungen wurden.

Ganz dieselbe Herkunft, aus Aegypten nämlich, und ganz denselben Inhalt, die Irren der Netpe zur Auffindung des Osiris, hatte endlich auch der Dienst der phrygischen Kybele und des Attes, der sich in späterer Zeit von Phrygien aus über Griechenland verbreitete, und in welchem Attes ebenso als ein Geliebter der Kybele erscheint, wie Adonis als ein Geliebter der Aphrodite.

So waren also aus einer und derselben ägyptischen Gottheit, und aus einem und demselben Sagenkreise nicht weniger als sechs verschiedene Götterbegriffe bei den Griechen entstanden: Zeus, Hades, Dionysos, Adonis, Linos und Attes. Alle diese Gottheiten wurden in Griechenland wirklich verehrt; Zeus und Dionysos so allgemein, dass es unnöthig ist, ihre Kultusstätten einzeln anzuführen; Hades wurde verehrt zu Makiston in Elis[469], und unter dem Namen Klymenos zu Hermione in Argolis[470]; Adonis zu Athen[471], zu Argos[472], zu Amathus [473] auf Kypros; dem Linos endlich wurde ein Trauerdienst gefeiert zu Argos[474], zu Thespiae[475]; des Attes Dienst war mit dem der Kybele vereinigt.

Der zweite unter den Söhnen der Netpe war Arueris oder Harhello, Horus der Aeltere, der Archles der Phöniker, der Herakles der Griechen. Es scheint, wie wir dargethan

haben, mit diesem sagengeschichtlichen Gott der Aegypter die arianische Vorstellung des Sonnengottes verschmolzen zu sein, denn nur so lassen sich die verschiedenen Aemter erklären, welche dem Herakles in der ägyptischen Götterlehre beigelegt werden. In der Sage von dem Götterkriege erscheint er als der Vorkämpfer der guten Götter gegen den Kronos und seinen Anhang; er muss also für eine bedeutende und mächtige Gottheit bei den Aegyptern gegolten haben. Dies wird durch das Zeugniss des Herodot[476] bestätigt, der den Herakles als eine alte ägyptische und phönikische Gottheit angiebt, die in Phönikien und Aegypten gleich hohe Verehrung genossen. Diese phönikisch-ägyptische Gottheit wurde nun nach Herodots ausdrücklichem Zeugnisse, mit welchem Pausanias[477] übereinstimmt, schon in sehr frühen Zeiten durch Phöniker nach Griechenland auf die thrakische Insel Thasos verpflanzt, und zwar fünf Menschenalter früher, als der griechische Heros gleichen Namens lebte. Die phönikisch-ägyptische Herkunft, welche den Griechen bei der Mehrzahl der übrigen griechischen Gottheiten längst nicht mehr bekannt war, hatte sich also bei dem Kulte des Herakles, wenigstens noch in einzelnen Lokalitäten im Andenken erhalten. Und demungeachtet war doch der phönikisch-ägyptische Begriff des Herakles bei den späteren Griechen so ganz in den des dorischen Heros gleichen Namens, den Sohn des Zeus und der mykenischen Alkmene, aufgegangen, dass es Pausanias als etwas Auffallendes berichtet, wenn er in Sikyon zu seiner Zeit noch einen doppelten Herakles verehrt findet, einen Herakles als Gott und einen als Heros[478]. Selbst die Bewohner von Thasos, bei denen nach Pausanias noch zu seinen Zeiten die Erinnerung an ihre phönikische Herkunft und an die Identität ihres Herakles mit der gleichnamigen Gottheit zu Tyrus fortbestand, hatten doch in späterer Zeit neben dem Kultus ihres phönikischen Gottes Herakles auch noch die Verehrung des griechischen Heros Herakles angenommen. Daher kennt denn die gewöhnliche griechische Mythologie gar keinen Gott, sondern nur einen Heros Herakles. Nach dem Vorhergehenden erklärt sich diese Erscheinung ganz auf dieselbe Weise, wie die Uebertragung des Begriffes der kabirischen Dioskuren auf zwei andere dorische Stammeshelden: Kastor und Polydeukes, und wie die ähnliche Uebertragung des ägyptischen Götterbegriffes Perses, d. h. des Bore-Seth-

Typhon, auf den griechischen Heros Perseus. In dieser späteren Gestalt, als Heroskult, war die Verehrung des Herakles, namentlich bei den dorischen Stämmen, so verbreitet, dass die einzelnen Kultusstätten nachzuweisen unnöthig ist.

Der jüngste Bruder des Osiris war in der ägyptischen Göttersage Seth, mit seinen sämmtlichen Namen: Bore-Seth-Ombte-Typhon. Es ist schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen worden, welche ganz verschiedenartigen und zum Theil entgegengesetzten Bedeutungen auf diese ägyptische Gottheit zusammengehäuft wurden: die eines Kriegsgottes, eines Gottes der Gluthhitze und des versengenden Windes, und endlich noch die einer Gottheit des Meeres. Zugleich galt diese Gottheit bei den späteren Aegyptern für ein böses und feindseliges Wesen, das höchlich verhasst war. Wie wir gesehen haben, erklärten sich die verschiedenen Bedeutungen dieses Gottes dadurch, dass seine Bedeutung als Kriegsgott, nach den hieroglyphischen Denkmälern die älteste und vor dem Einfalle der Phöniker nach Aegypten schon vorhandene, den Phönikern Veranlassung gab, die Vorstellung ihres arianischen Kriegsgottes, des Feuers in seiner bösen zerstörenden Eigenschaft, mit ihm zu verbinden, dass dieser so entstandene Götterbegriff, als ein von den Phönikern vorzüglich verehrter, von den Aegyptern als Schutzgott der Phöniker angesehen wurde, weswegen sie ihren Hass gegen das Volk auch auf dessen Schutzgott übertrugen, und dass er endlich aus demselben Grunde, wegen seiner Verbindung mit den Phönikern, als der Gott einer seefahrenden Nation, auch die Bedeutung eines zur See herrschenden Gottes, eines Meerbeherrschers erhielt; wie wir denn auch bei den Dioskuren und Kabiren bemerkten, dass sie nur als Götter eines Seefahrt und Bergbau treibenden Volkes bei den Griechen die Bedeutung von Meer- und Schmiedegottheiten bekamen, die ihnen ursprünglich fremd war. Bei diesem so zusammengesetzten Götterbegriffe ist es daher kein Wunder, wenn auch er, gleich dem Osiris, der Netpe und anderen ägyptischen Götterbegriffen in dem griechischen Glaubenskreise zu mehreren Göttergestalten zerfiel, deren jede eines der im ägyptischen Gotte vereinigten Aemter darstellte. Als Kriegsgott wurde er bei den Griechen zum Ares, als Gott des Gluthhauches zum Typhoeus oder Typhon,

als Gott des Meeres zum Poseidon, und als Perses zum Heros Perseus; des Riesen Antaeus nicht zu gedenken, dessen Kampf mit Herakles ebenfalls dem Kampfe des ägyptischen Herakles oder des Horus mit Ombte-Seth nachgebildet ist, denn Antaeus ist nur die gräcisirte Form des Namens Ombte.

Ares wird von den Griechen ein Sohn des Zeus und der Hera genannt. In dem Ares scheinen daher fast Seth und Anubis zusammenzufallen oder mit einander verwechselt zu werden, da Anubis auf Hieroglyphenbildern auch als Kriegsgott mit Streitaxt und Pfeilen vorkommt. Auf diese Weise würde es sich erklären, dass der ägyptische Anubis sich im griechischen Götterkreise nicht wiederfindet; die Aehnlichkeit seiner Aemter mit denen des Seth und des Thot, des Ares und Hermes, hätte dann bewirkt, dass er bei den Griechen mit diesen beiden Göttern verschmolzen wäre. Ares wurde bei den späteren Griechen nicht viel verehrt, doch finden sich Tempel desselben zu Athen[479], Sparta[480], Tegea[481], Trözen[482], Theben und sonst noch.

Poseidon entspricht in dem griechischen Götterkreise am deutlichsten dem Seth; denn er wird ausdrücklich ein Sohn des Kronos und der Rhea[483] genannt, und ein Bruder der beiden anderen aus dem Götterbegriffe des Osiris hervorgegangenen griechischen Gottheiten Zeus und Hades, mit denen er die Weltherrschaft theilte. Ja der Name Poseidon selbst scheint aus dem ägyptischen Seth hervorgegangen zu sein, wie Neptunus aus dem ägyptischen Namen Nephthys. Poseidon wurde von den Griechen, die schon früh ein seefahrendes Volk wurden, so allgemein verehrt, dass es überflüssig wäre, seine einzelnen Kultusstätten anzuführen. Diese finden sich nicht blos an den Küsten und auf den Inseln, sondern auch im Innern von Griechenland, z. B. in Arkadien, in Sparta, in Theben, besonders aber in den Städten der Ionier, denn Poseidon galt als ihre Stammgottheit. Es würde daher auffallend sein, dass sein Kult in Athen kein bedeutendes Ansehen hatte, wenn nicht die bekannte Sage von dem Streite Poseidons mit der Athena um den Besitz von Attika unter Kekrops bewiese, dass der früher auch in Athen vorherrschende Poseidonskult nun vor dem neuen durch Kekrops aus Aegypten mitgebrachten Dienst der Athena, der ägyptischen Neith, zurücktreten musste.

Aehnliche Sagen von der Verdrängung eines älteren Poseidonskultes durch neuer eingeführte werden auch von Argos, Korinth und Trözen erzählt; in Argos[484] musste er vor dem Kulte der Hera, in Korinth[485] vor dem des Helios, in Trözen[486] vor dem der Athena weichen.

Die ursprüngliche Identität des Ares und des Poseidon erhellt nicht allein aus der Gleichheit ihres Charakters, denn Beide wurden als finstere, reizbare Gottheiten gedacht, sondern auch aus der Gleichheit einer an beide Gottheiten geknüpften Sage. Nach Herodot erzählten die Aegypter, Ares sei einst mit Gewalt in die Wohnung seiner Mutter eingedrungen und habe ihr beigewohnt, und zum Andenken an diese Begebenheit wurde zu Papremis dem Ares ein Fest gefeiert, das mit einer Schlägerei endigte. Dass der Gott, den Herodot Ares nennt, Seth-Typhon sei, wurde bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen. Diese nämliche Sage findet sich nun in der griechischen Mythologie sowohl bei Ares, als bei Poseidon wieder. In der griechischen Mythologie hat Ares mit der Aphrodite, Poseidon mit der Demeter verstohlenen Umgang. Aphrodite und Demeter sind aber, wie wir gesehen haben, aus Einem Götterbegriffe hervorgegangen, aus der ägyptischen Netpe-Astaroth; kein Wunder also, dass sich der bei den Aegyptern an die Netpe geknüpfte Mythus auch bei den Griechen wiederfindet, und zwar auf jede der Gottheiten übergetragen, die aus dem Begriffe der Netpe-Astaroth hervorgingen. Die Sage von Ares und der Aphrodite hat am meisten von ihrem ursprünglichen Inhalte verloren, da sie uns durch die Vermittlung des Homer[487] bekannt ist, der sie zu seinem besonderen Zweck, als den Gegenstand eines heiteren mimischen Tanzes, zu einer blossen komischen Ehestandsgeschichte umbildet. Ihrem ursprünglichen Charakter getreuer ist die Sage, wie sie Pausanias aus dem Munde der Phigalenser[488] von Poseidon und Demeter erzählt. Denn dort, wie in der ägyptischen Sage, thut Poseidon der Demeter Gewalt an, und sie zürnt deshalb lange.

Als Gott der Gluthhitze und des versengenden Windes findet sich Seth-Typhon in der griechischen Mythologie zwar auch wieder unter dem Namen Typhoeus, aber nur in der älteren Göttersage, bei Homer[489] und Hesiod[490]; dem späteren Götterkreise ward er fremd und Verehrung hatte er gar keine.

Endlich wurde dieser Götterbegriff ebenso mit der griechischen Heldensage verflochten, wie der Begriff des Osiris und des Herakles; Perses, der als eine Gottheit nur in der älteren Theologie der Griechen vorkam[491], d. h. Bore-Seth, wurde zu Perseus, dem Sohne des Zeus und der Danaë, der Tochter des Königs von Tiryns, wie Osiris zu Dionysos, dem Sohne der Semele, und Harhello zu Herakles, dem Sohne der Alkmene. Das feindliche Verhältniss, das zwischen Bore-Seth und dem Osiris stattfand, ward denn auch in der griechischen Mythe auf den Perseus übergetragen; er bekämpft und besiegt den auf seinem Zuge durch Griechenland begriffenen Dionysos mit seinen Mänaden, ebenso wie Bore-Seth den Osiris, und in Argos zeigte man noch zu des Pausanias Zeit die Gräber der in diesem Kampfe gefallenen Mänaden[492]. Aus dieser Vermengung des Perses, des ägyptischen Bore-Seth, mit dem griechischen Perseus erklärt sich denn auch, wie Herodot glauben konnte, den Kult des griechischen Perseus im ägyptischen Chemmis[493] wiederzufinden. Perseus genoss auch noch in der späteren geschichtlichen Zeit Heroenkult, so z. B. in Athen[494], auf der Insel Seriphos[495], und besonders in Argos[496].

Alle drei Hauptgottheiten der ägyptischen Sagengeschichte: Osiris, Herakles und Bore-Seth, finden sich also in der griechischen Mythologie neben den aus ihnen hervorgegangenen Göttergestalten auch als Heroen wieder, und es ist für die Einsicht in die griechische Sagengeschichte von grossem Interesse, zu sehen, wie die Vorstellungen des religiösen Glaubenskreises auch auf die Ausbildung, ja Entstehung der geschichtlichen Sage einwirkten. Bei einem dieser Heroen, bei Herakles, ist die Existenz einer geschichtlichen Persönlichkeit, an welche sich der Götterbegriff anknüpfte, von grosser Wahrscheinlichkeit, denn die Heraklessage ist zu reich an geschichtlichen und Lokal-Erinnerungen, um ganz Dichtung zu sein. Bei den zwei anderen: Dionysos und Perseus dagegen ist an eine den Sagenkreisen zu Grunde liegende wirkliche geschichtliche Persönlichkeit wohl nicht zu denken, weil für eine solche Annahme die Sage von beiden zu allgemein, zu nackt und zu arm an geschichtlichen und örtlichen Beziehungen ist.

Nach Osiris, Arueris und Seth folgen in der ägyptischen Glaubenslehre ihre Schwestern, die Göttinnen Isis und Nephthys;

Isis die Gattin des Osiris, und Nephthys die Gattin des Seth. Auch bei diesen Gottheiten tritt derselbe Fall ein, wie bei den vorhergehenden, dass jede nämlich je nach ihren verschiedenen Aemtern in der griechischen Mythologie in mehrere Göttergestalten zerfällt.

Aus der Isis wird zunächst die Hera, die Gattin des Zeus. Wenn die Identität der Hera mit der Isis nicht durch die ausdrückliche Angabe ihrer Abstammung von dem Kronos und der Rhea, und durch ihre Stellung, als Gattin des Zeus, gesichert wäre, so würde sie sich aus der Bedeutung beider Göttergestalten nicht errathen lassen, so ganz und gar ist der Begriff der Hera hellenisirt; denn sie ist weiter Nichts, als die zur Göttin erhobene griechische Hausfrau, wie sie bei der niedrigen Stellung der griechischen Frauen und bei dem freien Leben der griechischen Männer in unzähligen Ehen vorkommen mochte: kalt, herrisch, launisch, eifersüchtig. Der Begriff dieser Göttin ist kein glänzendes Zeugniss vom Glück des griechischen Ehelebens, wenigstens in den Homerischen Zeiten, wo dieser Götterbegriff seine Ausbildung erhielt. Für eine höhere Bedeutung und etwanige Abstammung der Hera aus dem arianischen Glaubenskreise lässt sich in den griechischen Quellen kein hinreichender Grund finden. Dieser Götterbegriff ist rein menschlich gedacht. Der Kult der Hera als der höchsten Göttin und der Gattin des Zeus war in Griechenland so allgemein verbreitet, dass es nicht nöthig ist, ihre einzelnen Kultusstätten anzuführen. Dass der Begriff der Hera aber wirklich aus dem phönikisch-ägyptischen Glaubenskreise sich entwickelt habe, erhellt daraus, dass sie noch in späterer geschichtlicher Zeit an manchen Orten unter den Beinamen die „Pelasgische" und die „Telchinische" verehrt wurde: unter ersterem z. B. zu Iolkos in Thessalien, unter letzterem zu Kameiros und Ialysos[497] auf Rhodos; ein Beweis, dass ihr Kult an diesen Orten aus jenen Zeiten herrührte, wo die Pelasger und Telchinen, d. h. die Phöniker, in Griechenland herrschten.

Näher dem ursprünglichen Begriffe der Isis blieb die zweite aus ihr entstandene griechische Gottheit, die Persephone oder Persephatta. So hiess bei den Griechen die Gemahlin des Hades, des Beherrschers der Unterwelt. Wir haben gesehen, dass der griechische Hades aus der ägyptischen Vorstellung von Osiris als Todtenrichter, Herrscher der Unterwelt,

hervorgegangen ist. Persephone also ist die Isis in ihrer Eigenschaft als unterweltliche Gottheit, denn auch nach dem Glauben der Aegypter theilte die Isis nach ihrem Tode mit ihrem Gatten die Herrschaft über das Todtenreich, und wurde deshalb als unterirdische Gottheit hoch verehrt. Demgemäss wird denn auch die Persephone von Hesiod[498] gleich der Isis eine Tochter des Kronos und der Rhea genannt, d. h. des Seb und der Netpe, oder eine Tochter des Kronos und der Demeter[499], was Beides auf Eins hinausläuft, da Rhea und Demeter nur verschiedene Gestaltungen der Netpe sind. In dem Weihedienst der Demeter kam die Persephone in ein näheres Verhältniss zu dem Dionysos; Beide wurden in diesen Mysterien als Koros und Kora, als Sohn und Tochter der Demeter verehrt. Auch dies findet seine einfache Erklärung in der ägyptischen Glaubenslehre, da Persephone und Kora, Hades und Dionysos einem und demselben ägyptischen Götterpaare, der Isis und dem Osiris entsprechen, aus welchen sie hervorgegangen sind. Das ganze Gewirre der griechischen Götterlehre entsteht nur aus der Vervielfältigung der zu Grunde liegenden zusammengesetzteren ägyptischen Götterbegriffe, welche nach ihren verschiedenen Aemtern und Eigenschaften bei den Griechen in verschiedene Göttergestalten auseinandergefallen waren. Auch die Persephone wurde in Griechenland viel verehrt, gewöhnlich in Verbindung mit der Demeter; seltener selbstständig, wie z. B. in Lokri[500] und in Kyzikos[501].

Aus der Nephthys, der Gattin des Seth-Typhon, entstanden gleichfalls zwei Göttinnen der griechischen Mythologie: Amphitrite, die Göttin des Meeres und Gemahlin des Poseidon, und Hestia, die Göttin des häuslichen Herdes. Bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre wurde nachgewiesen, dass Nephthys beide Götterbegriffe: den einer Schutzgottheit der Wohnungen und einer Gottheit der Meeresufer, in sich vereinige; der erstere war offenbar der ältere, da er in dem ägyptischen Namen Nephthys selbst ausgedrückt ist; der letztere Begriff verband sich dagegen mit der Nephthys wohl erst, als Seth durch die Phöniker die Bedeutung einer Meeresgottheit erhielt.

Name und genauere Bedeutung der Amphitrite sind dunkel. Denn so ächt griechisch auch das Wort aussieht, so ist doch eine den grammatischen Gesetzen und dem Sinne

genügende Etymologie desselben aus dem Griechischen bis jetzt noch nicht aufgefunden. Es scheint in der That keine vorhanden zu sein, und der Name käme dann, gleich dem eben so ächt griechisch lautenden Aphrodite, aus einer fremden Sprache, und wäre nur hellenisirt[502]. Eigene Tempel hatte die Amphitrite bei den späteren Griechen nicht, und Bilder von ihr wurden nur etwa in Poseidons Tempeln aufgestellt, wie z. B. im Tempel des isthmischen Poseidon bei Korinth[503]. Erwähnt wird die Amphitrite hauptsächlich nur von den älteren Dichtern, ein Zeichen, dass der Götterbegriff in den älteren Zeiten bei den Griechen lebendiger war, als in den späteren, wo er bei dem Volke ausstarb.

Deutlicher hängt der Begriff der Hestia, der Göttin des häuslichen Herdes, der Familienwohnung, mit dem Begriffe der Nephthys zusammen. Denn nicht allein die Namen sind synonym, da Hestia als die Personification des häuslichen Herdes offenbar dieselbe Vorstellung enthält, wie das ägyptische Wort Nebt-hei, Herrin der Wohnung, des Hauses; sondern auch die Abstammung beider Göttinnen ist dieselbe; denn sie werden beide Töchter des Kronos und der Rhea[504] genannt. Hestia hat in der griechischen Mythologie den Poseidon und den Apollo zu Werbern, bleibt aber Jungfrau; in der ägyptischen Mythologie ist sie die Gattin des Seth, aber kinderlos; auch diese griechische Vorstellung ist offenbar aus der ägyptischen entstanden. Ob sich mit beiden Götterbegriffen der arianische von dem Feuer, als einer Gottheit, verbunden habe, lässt sich mit Bestimmtheit nicht nachweisen, doch ist es wahrscheinlich. Die späteren Griechen wenigstens nennen den persischen, kleinasiatischen und thrakischen Feuerkult gewöhnlich einen Dienst der Hestia. Verehrt wurde die Hestia auch noch in der späteren Zeit, und fast in jeder Stadt war ihr ein Altar geweiht, auf welchem ihr als der Schutzgottheit der Familien und des bürgerlichen Zusammenlebens Opfer gebracht wurden, so z. B. im Prytaneion zu Athen[505]; eigene Tempel hatte sie dagegen nicht.

Das letzte Götterpaar, welche als Kinder der Rhea-Demeter im griechischen Götterkreise vorkommen, sind Plutos oder Pluton, und Hekate. Plutos wird von Hesiod ein Sohn der Demeter und des Jasion genannt[506], und seine Geburt von Diodor nach Tripolos in Kreta verlegt, das heisst wohl, sein

Kult verbreitete sich von Tripolos aus nach Griechenland. Plutos ist daher wohl Eins mit Triptolemos, der jedoch von Musaeos[507] ein Sohn des Okeanos und der Ge genannt wird. Hekate wird eine Tochter des Perses und der Asteria[508], d. h. des Bore-Seth und der Astaroth, der Netpe, genannt, also die Frucht jener frevlerischen Umarmung der Netpe durch den Seth. Wir haben schon gesehen, dass auch die griechische Mythologie diese gewaltthätige Liebe beider Gottheiten kennt, indem sie dieselbe Geschichte von Poseidon und Demeter erzählt. Nach der Aussage der Arkader bei Pausanias gebar die Demeter von Poseidon eine Tochter[509], die Despoina[510], welche eine von den Arkadern z. B. in Akakesion[511] noch in späterer Zeit hochverehrte Gottheit war. Hekate und Despoina sind also eine und dieselbe ägyptische Gottheit, die Tochter des Bore-Seth und der Netpe; keineswegs aber sind Despoina und Persephone Eins, denn wenn auch Beide Töchter der Demeter sind, so hat doch Persephone den Zeus, Despoina aber den Poseidon zum Vater, wie Pausanias ausdrücklich angiebt[512]. Ob Hekate und Despoina auch in der griechischen Mythologie für einerlei gehalten wurden, oder ob auch hier der so häufig vorkommende Fall eintrat, dass Eine ägyptische Gottheit nach ihren verschiedenen Aemtern sich in verschiedene griechische Göttergestalten zerlegte, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben, da uns über die Vorstellung von der Despoina nichts Näheres berichtet wird; doch ist das Letztere wahrscheinlicher.

Bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre wurde wahrscheinlich gemacht, dass Plutos und Despoina dem ägyptischen Götterpaare Schai und Rannu entsprechen. Schai und Rannu scheinen zunächst Ackerbaugottheiten gewesen zu sein; Beide bekleideten aber auch zugleich bedeutende unterweltliche Aemter, denn sie kommen im Todtenbuche auf der Scene des Todtengerichtes vor. Diese Bemerkung giebt nun die Erklärung der verschiedenen Bedeutungen, welche die aus Schai und Rannu entstandenen Gottheiten Plutos und Pluton, Despoina und Hekate in der griechischen Götterlehre haben.

Plutos und Pluton bezeichnen der Wortbedeutung[513] nach einen Gott der Fülle und des Reichthumes. Die Namen Plutos und Pluton sind, wie man sieht, stammverwandt, denn sie unterscheiden sich nur durch die Endungen, und zugleich

vollkommen gleichbedeutend, denn auch Pluton kommt bei den Griechen als Gott des Reichthumes vor. Ihre ursprüngliche Identität ist also klar. Da nun aber Schai, welchem Pluton in Name und Bedeutung entspricht, — denn auch Schai bedeutet dem Wortsinne nach der Vermehrer, der Vervielfältiger, — wie alle übrigen ägyptischen Gottheiten, zu gleicher Zeit ein oberweltlicher und unterweltlicher Gott war, so erhielt Pluton auch die Bedeutung eines unterirdischen Gottes; als solcher wurde er z. B. in Hermione[514] neben dem Klymenos, d. h. dem Hades, demnach als eine von dem Hades gesonderte Gottheit verehrt. Da nun aber diese letztere Bedeutung mit jener ersteren, eines Gottes der Reichthümer, durchaus keinen inneren Zusammenhang hat, sondern lediglich darauf beruht, dass bei den Aegyptern jede Gottheit zugleich ein oberweltliches und ein unterweltliches Amt, also doppelte Bedeutung hat, eine Ansichtsweise, welche dem heiteren, lebenslustigen Sinne der späteren Griechen nicht zusagen konnte: so trennte sich der Begriff des Pluton, als eines Gottes der Unterwelt, von dem des Plutos, als eines Gottes des Reichthumes, und beide wurden als von einander gesonderte, selbstständige Gottheiten betrachtet, und Pluton von den Späteren geradezu mit Hades verwechselt, obgleich die Vorstellungen von Pluton und Plutos lange schwankend sein mochten, da noch Euripides und Platon den Pluton als den Gott des Reichthumes ansahen. Uebrigens war weder Pluton noch Plutos bei den späteren Griechen viel verehrt; Pluton kam hin und wieder unter den übrigen unterirdischen Gottheiten vor, wie z. B. in Hermione. Plutos in Verbindung mit der Tyche, wie z. B. in Theben[515], oder in Verbindung mit der Athene Ergane[516] erscheint mehr als eine künstlerische Darstellung des Gedankens: dass Glück oder Arbeit Reichthum gebe, wie als ein eigentlich religiöser Götterbegriff. Doch ward Plutos zu Rhodos auf der Burg als Gott verehrt[517].

Auf ähnliche Weise scheint Despoina die Rannu in ihrer oberweltlichen Eigenschaft, als Göttin des Getreides, Hekate aber die Rannu in ihrer unterirdischen Eigenschaft gewesen zu sein. Dass die Hekate von den Griechen als eine Göttin der Unterwelt betrachtet wurde, ist bekannt. Frühzeitig aber wurde mit ihr der Begriff einer mächtigen Schicksalsgöttin verbunden, denn als solche und als Spenderin des

Reichthumes, als eine mit Pluton verwandte Gottheit, kennt sie schon Hesiod[518]. Dies hat seinen Grund in den Namen. Bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre wurde schon nachgewiesen, dass Hekate der ägyptische Titel Hekte ist: die Herrin, Herrscherin. Dieser Titel wurde den meisten höheren weiblichen Gottheiten beigelegt; ganz insbesondere aber der Pascht, der Göttin des Urraumes, der Hüterin des Sonnenlaufes und der Weltordnung, der Schicksalsgöttin. Die Griechen, denen dieses Wort nicht mehr ein Titel mit ganz allgemeiner Bedeutung, sondern ein Eigenname war, weil sie ihm keinen Sinn mehr beilegen konnten, hielten daher beide Gottheiten, die ihnen unter dem Namen Hekate bekannt wurden, für Eine Persönlichkeit, und dies ist die ganz äusserliche Ursache, dass Hekate die Bedeutungen der Rannu und der Pascht, die in der ägyptischen Glaubenslehre so himmelweit von einander entfernt liegen, bei den Griechen mit einander vereinigt. Die Dreizahl der Schicksalsgottheiten mag denn auch der Grund sein, dass man die Hekate später als ein dreifaches Wesen betrachtete und sie dreigestaltig abbildete, da ihre ältere Form, wie sie sich z. B. in Aegina dargestellt fand[519], ganz die einköpfige und einleibige aller übrigen griechischen Göttergestalten war. Dass die Hekate von den Späteren mit der Persephone verwechselt wurde, beruht auf blosser Unkenntniss und Begriffsunklarheit; denn sie hat mit der Persephone Nichts gemein, als dass Beide unterirdische Gottheiten sind. Der Dienst der Hekate als einer selbstständigen von der Persephone verschiedenen Gottheit war bei den Griechen alt und bestand auch noch in späterer Zeit, wie z. B. zu Athen, zu Argos[520], zu Aegina. Auch die in dem Homerischen Hymnus auf die Demeter (v. 422) als Gespielin der Persephone vorkommende Pluto ist offenbar mit der Despoina-Hekate Eins.

Mit den Kindern der bis hierher aufgeführten sagengeschichtlichen Gottheiten schliesst die ägyptische Glaubenslehre die Reihe der Götter, welche zur dritten Generation gehören, und den ägyptischen Götterkreis überhaupt. Diese letzten Götter sind: Horus der Jüngere und Anath-Bubastis die Kinder des Osiris und der Isis, Anubis der Sohn der Nephthys vom Osiris, und Harpokrates der nachgeborene Sohn des Osiris und der Isis. Die beiden letzteren Gottheiten finden sich in

dem griechischen Götterkreise nicht wieder; Anubis scheint bei den Griechen mit dem Hermes zusammengefallen zu sein, da er im ägyptischen Glaubenskreise ganz dieselben Aemter verwaltet, die von den Griechen dem Hermes beigelegt wurden, die eines Heroldes, Götterboten und Psychopompen; Harpokrates aber sheint gar nie von den Griechen verehrt worden zu sein. Zu desto angeseheneren Gottheiten wurden dagegen Horus und Bubastis bei den Griechen, nämlich zu Apollon und Artemis; denn dass Horus der griechische Apollon, und Bubastis die Artemis seien, sagen schon die Alten, z. B. Herodot[521], ausdrücklich. Mit beiden wurde zugleich die Reto der Aegypter, die Leto der Griechen in ein engeres Verhältniss gesetzt, indem die Griechen sie aus einer Pflegemutter derselben, was sie in der ägyptischen Glaubenslehre war, geradezu zu ihrer Mutter machten. Dass aber die Reto der Aegypter die Leto der Griechen sei, stützt sich nicht blos auf die Aussage des Herodot, der in Buto einen Tempel der Leto sein lässt, wo hieroglyphische Inschriften einen Tempel der Reto nachweisen, sondern auch auf die Namen selbst, denn Reto und Leto ist ein und dasselbe Wort, da R und L im Aegyptischen mit einander wechseln, wie früher schon nachgewiesen wurde.

In der ägyptischen Göttersage wird nämlich erzählt, Isis habe ihre Kinder: den Horus und die Bubastis d. i. die Tanath, um sie vor den Nachstellungen des Typhon zu sichern, nach Buto zur Reto oder Leto geflüchtet, und die Leto habe dann die Kinder gross gezogen. So lautete die Sage nach dem Bericht Herodots[522] in Buto selbst, wo sowohl die Reto-Leto als auch Horus und die Bubastis Tempel hatten. Bei den Aegyptern war also Isis die Mutter von Horus und Tanath, und Reto oder Leto nur ihre Pflegemutter, sowie sie die Pflegemutter von Osiris und Isis selber gewesen war, woher sie bei den Griechen den Beinamen Tethys, die Pflegemutter, führte. In dieser Form musste die Göttersage durch die Phöniker auch nach Griechenland übergepflanzt worden sein. Die Veränderung nun, welche sie bei den Griechen erlitt, möchte sich etwa so erklären lassen. Nach der Verdrängung der Phöniker aus Griechenland war bei den Griechen kein gesonderter gelehrter Priesterstand mehr vorhanden, der das priesterliche Wissen und mit ihm die Glaubenslehre in ihrer Gesammtheit hätte erhalten und fortpflanzen können. Es blieben nur die von den

Phönikern gegründeten Lokalkulte übrig, welche die Göttergestalten und die an sie geknüpften Sagen in örtlicher Vereinzelung bei der die Tempel zunächst umgebenden Bevölkerung in Andenken erhielten. Dadurch musste der die einzelnen Göttergestalten und Mythen umfassende Gesammt-Glaubenskreis nach und nach verloren gehen, und es konnten sich nur einzelne, abgesonderte, je nach dem Umfange der an einem Orte befindlichen Lokalkulte mehr oder minder grosse Bruchstücke dieses Glaubenskreises forterhalten. Diese Vereinzelung der Göttergestalten und ihre Verknüpfung an Lokalkulte ist es hauptsächlich, welche die spätere griechische Glaubenslehre aus einem zusammenhängenden, in sich übereinstimmenden Ganzen, wie es die ägyptische Glaubenslehre war, zu einem so zersplitterten, bunten und in sich übel zusammenhängenden, ja oft widersprechenden Aggregate von Göttergestalten machte und alle die Veränderungen hervorbrachte, wodurch wir die griechische Mythologie sich von der ägyptischen unterscheiden sehen. Nach dieser allgemeinen Voraussetzung erklärt sich nun auch der Kultus der Leto als der Mutter von Apollon und Artemis. In den Bruchstücken eines alten Hymnus von dem Lykier Olen, die sich bei Pausanias erhalten haben, und dessen auch Herodot gedenkt, lässt sich die alte ägyptische Lehre noch rein erkennen. In diesem Hymnus kam die Ilithyia, die Suan der Aegypter, d. h. die Pascht, die Göttin des Urraumes, von der die Reto nur die irdische Verkörperung war, als die Schicksalsgöttin, die alle Geburten des Alls in ihren Schooss aufnimmt, in ihrer Eigenschaft als Mutter des Eros, d. h. des innenweltlichen Schöpfergottes, des Harseph-Menth, vor. Aus dem ganz ägyptischen Kolorit dieses Götterbegriffes, der sich bei den späteren Griechen ganz umwandelte, indem er auf weit untergeordnetere Gottheiten überging, — denn Ilithyia wurde zur Hera oder zur Artemis, Eros zum Sohn der Aphrodite, — lässt sich also annehmen, dass in dieser älteren Zeit die Kenntniss der ägyptischen Glaubenslehre sich noch ziemlich vollständig erhalten hatte. In demselben Maasse aber als diese Kenntniss verloren ging, musste sich bei dem Volke, das den Apollon und die Artemis in Verbindung mit Leto und Ilithyia in Einem Heiligthume vereinigt verehrt sah, die spätere Vorstellungsweise erzeugen, welche die Leto zur Mutter des jüngeren Götterpaares machte und die Ilithyia in

der Artemis selber fand, indem sie diese gleich nach ihrer eigenen Geburt der in den Wehen liegenden Mutter bei der Geburt ihres Bruders helfen liess. Man sieht, dass ein solcher Mythus sich nur in der Phantasie des Volkes erzeugen konnte, das die verehrten Götter vor sich sah und aus den übrig gebliebenen Bruchstücken der an diese Gottheiten geknüpften Mythen und Glaubenslehre sich ein Ganzes nach seiner Fassungskraft zusammensetzte. Der so entstandene Mythus musste sich dann abrunden und ergänzen. Man musste einen Vater für die Kinder haben, man machte Zeus dazu, denn darin liegt wohl schwerlich eine Erinnerung an Osiris, sonst hätte man nicht die Leto als Mutter annehmen können; man musste die Geburt in Delos erklären, daher die Geschichte von der Eifersucht der Hera, welche die Leto durch die Schlange Python verfolgte u. s. w. Das liegt in der Natur der Volksmythen — und aus solchen Volksmythen, die von einzelnen Bruchstücken des alten phönikisch-ägyptischen Glaubenskreises ausgingen, bestand die ganze spätere griechische Mythologie —, dass sie hauptsächlich aus der Phantasie des Volkes hervorgehen und daher den geistigen Gesichtskreis desselben in seiner Beschränktheit abspiegeln. Eine tiefere Bedeutung ist also auch in der Leto, als Mutter des Apollon, nicht weiter zu suchen. Die Leto wurde auch noch in späterer Zeit verehrt, gewöhnlich im Verein mit ihren Kindern wie z. B. in Delos, doch auch allein wie z. B. in Sparta[523] und in Argos[524].

Der Begriff des Apollon selbst ist ebenfalls nicht mehr ganz der des Horus. Horus hat in der ägyptischen Götterlehre eine doppelte Bedeutung: einmal seine sagengeschichtliche, als der Bekämpfer und endliche Besieger des Typhon, und dann seine Bedeutung als unterweltlicher Gott; als solcher ist er Bringer des Todes, der auf Hieroglyphenbildern bei dem Sterbenden steht und dessen Seele empfängt, und ebenso in dem Todtengericht bei der Wägung der Sünden neben der Wage seinen Platz hat. Beide Bedeutungen finden sich bei Apollon wieder. Apollon wird gefeiert als der Besieger und Tödter des Drachen Python, der die Leto verfolgte; Python aber erinnert selbst noch im Namen an den Typhon, der ja auch bei den Aegyptern auf Hieroglyphenbildern als Schlange vorkommt, und von den älteren Griechen als ein schlangengestaltiges Ungeheuer geschildert wird. Sodann aber

wird dem Apollon auch der sanfte natürliche Tod zugeschrieben, den er durch linde Geschosse sendet. Zugleich vereinigt aber Apollon mit diesen Aemtern des Horus auch noch die Bedeutung des ägyptischen Dichtergottes Mui, „des Strahlenden", der sich in dem griechischen Götterkreise als eine selbstständige, gesonderte Göttergestalt nicht wiederfindet. Apollons Beiname, Phoebos, „der Strahlende", ist daher nur die griechische Uebersetzung dieses ägyptischen Wortes Mui. Durch diese Vermengung mit Mui, der wahrscheinlich zu jenen acht irdischen Gottheiten gehört, welche nach der ägyptischen Glaubenslehre in der Sonne wohnen, entstand wohl auch erst bei den Späteren die Vorstellung von Apollon als Sonnengott, die Homer und die Aelteren noch nicht kennen. Mit dieser Bedeutung eines Dichtergottes hängt dann das andere Amt eines Sehers und Weissagers zusammen, das schon die ältesten Griechen dem Apollon vorzugsweise beilegten, obgleich auch die übrigen Gottheiten Orakel gaben. Deswegen waren denn auch die Aussprüche des Apollon-Orakels zu Delphi in Verse gekleidet, wie es einem Dichtergotte geziemte. Blos auf einer Vermengung der späteren Griechen beruht die dem Apollon beigelegte Eigenschaft eines heilenden Gottes; und sein Titel Päan. Denn dies ist noch bei Homer der Name eines selbstständigen Gottes, des Götterarztes, also wahrscheinlich ursprünglich nur ein Beiname des Asklepios. Der spätere Apollonbegriff ist also ein sehr zusammengesetzter, denn er ist aus der Verschmelzung der ägyptischen Götterbegriffe des Horus, Mui und Päan mit dem des Helios entstanden.

Aehnliche Verschmelzungen verschiedener, theils ägyptischer, theils arianischer Götterbegriffe zu Einer griechischen Göttergestalt haben wir schon einigemal bemerkt; so ist Zeus aus dem arianischen Begriffe des Himmelsgewölbes Dyaus und dem ägyptischen des Osiris und Ammon zusammengeschmolzen, so Hermes aus den ägyptischen Götterbegriffen des Thot Dismegas, des Tat-Kynokephalos und des Anubis. Nicht blos also durch das Zerfallen eines älteren Götterbegriffes je nach seinen verschiedenen Aemtern in verschiedene gesonderte Göttergestalten, sondern auch durch Verschmelzung mehrerer älterer verwandter Götterbegriffe zu einer einzigen neuen Göttergestalt hat sich die eigenthümliche Form des griechischen Glaubenskreises hervorgebildet.

Apollon war eine der bei den späteren Griechen am meisten und höchsten verehrten Gottheiten, namentlich bei den Dorern. Es wäre daher überflüssig, seine Kultusstätten einzeln anzuführen. Dass auch sein Dienst schon bei den Phönikern stattfand, welche Griechenland besetzten, erhellt aus dem Beinamen: Telchinios, der Telchinische, welchen Apollon zu Rhodos führte[525], wo auch eine Hera Telchinia verehrt wurde.

Artemis ist ganz die ägyptische Tanath, oder wie die Griechen sie nennen, die bubastische Göttin, weil in der ägyptischen Stadt Bubastos ein Hauptsitz ihrer Verehrung war. Es ist schon nachgewiesen worden, dass die Phöniker während ihrer Herrschaft in Aegypten mit dem ursprünglich blos sagengeschichtlichen Begriff der Göttin auch den der von ihnen verehrten arianischen Mondgöttin, der Anahit, verbanden, dass der ägyptische Name Tanath dasselbe arianische Wort, nur mit Hinzufügung des weiblichen Artikels ist, und dass auch der griechische Name Artemis Nichts ist, als die wörtliche Uebersetzung des arianischen Anahit und des ägyptischen Tanath. Es ist wahrscheinlich, dass der arianische Monddienst vor der Ankunft der Phöniker in Griechenland dort schon vorhanden war, und dass die Mondgöttin zu den ursprünglichen griechisch-arianischen Gottheiten gehört. Von dieser arianischen Mondgöttin scheint namentlich die ephesische Artemis unmittelbar zu stammen, die in Form und Bedeutung immer von der im übrigen Griechenland verehrten Artemis abwich und selbst noch in späterer geschichtlicher Zeit von den Persern[526] als eine zu ihrem Götterkreise gehörige Gottheit anerkannt und verehrt wurde. In dem übrigen Griechenland aber herrschte die ägyptische Auffassung der Artemis als einer Schwester des Horus-Apollon vor, und der arianische Begriff der mit ihr verbundenen Mondgottheit trat bei ihnen, wie bei den Aegyptern, zurück. Bei den Aegyptern hatte dies seinen Grund darin, dass sie eine hochverehrte männliche Mondgottheit schon in ihrem eigenen Glaubenskreise hatten, als die Phöniker ihre arianische Vorstellung von einer Mondgöttin nach Aegypten brachten. Aus demselben Grunde scheint auch bei den Griechen ihre aus der ägyptischen Tanath entstandene Artemis nicht die ausgesprochene Geltung einer Mondgöttin erlangt zu haben, weil nämlich auch bei ihnen

schon eine eigene Mondgöttin, Selene, vorhanden war, als die Phöniker den Begriff der Tanath-Bubastis nach Griechenland brachten, die Griechen daher die Begriffe der ägyptischen Tanath und ihrer Selene aus einander hielten. Die Selene ist deshalb noch bei Hesiod[527] von der Artemis verschieden, denn er rechnet die Selene, wie die Aegypter den Joh, zu den grossen kosmischen Gottheiten, und macht Sonne, Mond und Morgenröthe, Helios, Selene und Eos, zu Geschwistern.

Die Artemis gilt bei den Griechen als Göttin der Jagd, als Geburtshelferin, Ilithyia, und endlich, gleich Apollon, als die Urheberin des sanften natürlichen Todes. Diese letzte Bedeutung hatte die Tanath wohl schon bei den Aegyptern, ebenso wie Horus; das Amt der Ilithyia erhielt die Artemis erst bei den Griechen auf die schon auseinandergesetzte Weise durch Verschmelzung mit einem ihr ganz fremden Götterbegriffe; ihre Eigenschaft als Jagdgöttin mag sich zwar an den ägyptischen Begriff der Tanath anschliessen, da auch diese auf Hieroglyphenbildern als eine bewaffnete Göttin dargestellt wird; es scheint aber doch, als ob sie erst bei den älteren Griechen zu einer Jagdgöttin geworden wäre, ebenso wie Apollon bei ihnen zu einem Hirtengotte wurde; denn es ist eine allgemeine Erscheinung in den alten Glaubenskreisen, dass die Völker ihren Gottheiten denselben Charakter gaben, den sie selbst haben, dass also ein Hirten- und Jagdvolk, wie es ja die ältesten Griechen waren, und die Arkader z. B. auch noch bis in die spätere Zeit blieben, seine Götter zu Hirten- und Jägergottheiten macht. So, haben wir gesehen, wurden die Götter der Phöniker zu Schiffer- und Erzarbeitergottheiten, wie z. B. die Dioskuren und Kabiren.

Die Artemis gehörte, gleich ihrem Bruder Apollon, zu den am meisten verehrten Gottheiten, und eine ganz besondere Verehrung genoss sie in Arkadien. Es ist also unnöthig, ihre einzelnen Kultusstätten anzugeben.

Diese bis hierher aufgeführten Göttergestalten machen den ächt-nationalen Götterkreis aus d. h. denjenigen Götterkreis, den die griechischen Stämme schon seit den Anfängen ihrer bürgerlichen Gesittung durch die Phöniker besassen, der die verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung mit ihnen durchschritt, in ihr innerstes Volksleben verwuchs und auf ihre geistige

Bildung ebenso grossen Einfluss ausübte, als er von ihr erlitt; der daher trotz seines ausländischen Ursprungs doch in seiner endlichen Gestaltung ein wesentliches Erzeugniss und Eigenthum des griechischen Volkes war. Anders verhält es sich mit mehreren Kulten, die erst in späterer Zeit nach Griechenland verpflanzt wurden. Diese konnte sich das griechische Volk nicht mehr so aneignen, dass sie ihre ausländische Eigenthümlichkeit verloren und griechische Art angenommen hätten; sie blieben daher, wenn auch in Griechenland eingeführt und zum Theil sehr verbreitet, der griechischen Bildung doch immer fremd und ungleichartig. Dahin gehören nicht allein jene thrakischen Kulte der Kotys in Korinth, der Bendis in Athen, der phrygische Kult der Kybele und des Attes, sondern auch die Kulte jener ägyptischen Gottheiten selbst, die erst in späterer Zeit nach Griechenland verpflanzt wurden, wie z. B. der unter den Ptolemäern in Aegypten aufgekommene und auch erst unter ihnen in Griechenland eingeführte Kult des Sarapis zu Akrokorinth[528], zu Athen[529], zu Hermione[530], zu Paträ[531], zu Sparta[532]. Von dem Sarapiskulte bemerkt dies Pausanias auch noch ausdrücklich, indem er z. B. sagt, die Athener hätten den Sarapiskult unter Ptolemäus eingeführt, oder: der Tempel des Sarapis in Sparta sei ihr allerjüngstes Heiligthum. Aber auch der Dienst der Isis, der sich zu des Pausanias Zeit in mehreren Städten Griechenlands fand, z. B. in Akrokorinth[533], in Bura[534], in Methana[535], in Megara[536], Phlius[537] und Tithorea[538] am Parnassus, muss erst in derselben späteren Zeit nach Griechenland gekommen sein, in welcher auch der Isiskult nach Rom verpflanzt wurde: dafür spricht z. B. die ganz und gar ägyptische Feier des Isisdienstes in Tithorea, die Leinen- und Byssusgewänder der Dienstthuenden, die Art der Opfer u. dergl. Dieses genaue Festhalten an ägyptischer Art wäre aber bei einem durch Jahrhunderte hindurch fortgepflanzten Kulte ganz unmöglich gewesen.

An diesen Götterkreis schliesst sich nun dieselbe ägyptische Sagengeschichte an, die wir auch in dem phönikischen Glaubenskreise vorfanden. Dahin gehört zuerst die Sage von dem Titanenkampfe, jenem grossen Götterkriege, der nach der ägyptischen Glaubenslehre zwischen dem Kronos-Seb und seinem Anhange und zwischen den guten Göttern unter der

Anführung des Ophion Statt hatte und mit der Besiegung des Kronos und seines Anhanges endigte. Dieser Götterkampf wird bei den Griechen nach Hesiods Schilderung zu einem Kampfe der jüngeren Gottheiten, der Kroniden, der Nachkommen des Kronos, gegen die älteren, die Titanen, um die Weltherrschaft und endet mit der Unterwerfung der älteren Götter unter die jüngeren. Diese Umbildung der Sage ist ein Beispiel des unbewussten Einflusses, den die Zustände des geistigen Lebens auf die Glaubenskreise ausüben; denn sie war Nichts weiter, als die Darstellung des faktischen Zustandes der griechischen Götterverehrung, in welcher ebenfalls die älteren Gottheiten zurückgetreten waren und weniger verehrt wurden, während der Dienst der jüngeren Gottheiten, der Kroniden, vorherrschte und in Ansehen stand. Nur in dieser Form konnte die Sage für den Griechen einen Sinn haben, da die Bildungszustände, welche in Aegypten die Sage hervorgebracht hatten, die durch die phönikische Einwanderung veranlasste Opposition und endliche Verschmelzung des arianischen Götterkreises mit dem altägyptischen, dem Griechen fremd und wohl ganz unbekannt sein mussten, die Sage in ihrer ursprünglichen ägyptischen Gestalt ihm also nothwendig unverständlich war. Die zweite Sage, die in der ägyptischen Göttergeschichte eine so grosse Rolle spielt, die Sage von dem Kampfe des Seth-Typhon mit dem Osiris und dessen Familie, musste den Griechen noch weit unverständlicher sein. Denn diese sagengeschichtlichen Götter der Aegypter waren, wie wir nachgewiesen haben, bei den Griechen in so viele und verschiedenartige Göttergestalten zerfallen, dass es ihnen ganz unmöglich werden musste, die Persönlichkeiten, welche in der Sage handelnd vorkamen, an ihre griechischen Götterwesen anzuknüpfen. Nur der einzige Zeus, der die Stelle des Osiris einnahm, war für die Griechen in diesem Sagenkreise eine feste und wohlbekannte Gestalt; alle übrigen in die Sage verflochtenen Götterwesen dagegen waren ihnen, weil sie dieselben in ihrem Götterkreise nicht wiederzuerkennen im Stande waren, dunkle und schwankende Gestalten, die sie daher ins Mährchenartige und Ungeheure umbildeten. Aus dem Typhon machten sie, veranlasst durch seine Schlangengestalt in der ägyptischen Mythe, ein schlangengestaltiges Ungethüm, und aus seinen Genossen fabelhafte Riesen, jene

himmelstürmenden Giganten. In dieser Gestalt kommt die Sage, obgleich sehr verkümmert, bei Hesiod vor.

Auch die Vorstellungen von der Unterwelt, welche sich bei den Griechen an diesen Götter- und Sagenkreis anschlossen, verrathen ihren ägyptischen Ursprung. Die hauptsächlichsten griechischen Gottheiten der Unterwelt und ihr Verhältniss zu den ägyptischen haben wir kennen gelernt; und auf andere unterirdische Fabelwesen, wie Charon den Todtenschiffer, Kerberos den Höllenhund, und ihre Entstehung aus ägyptischen Vorstellungen haben wir schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre aufmerksam gemacht. Ebenso finden sich die verschiedenen unterirdischen Gegenden der griechischen Unterwelt: Styx der Todtensee, die elysäischen Gefilde und Anderes dergl. bei den Aegyptern wieder, wie das Todtenbuch der Aegypter nachweist. Auch in diesem Vorstellungskreise finden sich ähnliche Umbildungen, wie in der Götterlehre, und die Detailausschmückungen der von den Aegyptern überkommenen allgemeinen Umrisse sind natürlich ganz ein Werk der griechischen Phantasie.

Was für uns bei der Lehre von der Unterwelt hier, wie in der phönikischen Glaubenslehre, allein Wichtigkeit hat, ist die Bemerkung, dass bei den Griechen so wenig wie bei den Phönikern sich die spätere ägyptische Vorstellung von der Seelenwanderung und die darauf gebaute Lehre von dem Menschengeschlechte vorfindet, woraus wir schon früher schlossen, dass diese Lehre bei den Aegyptern selbst zur Zeit der phönikischen Herrschaft in Aegypten noch nicht vorhanden sein konnte; denn sie müsste sich sonst nothwendig bei den Phönikern und den Griechen wiederfinden, da der übrige Götter- und Sagenkreis der Aegypter, wie nun wohl Niemand mehr bezweifeln wird, zu den Phönikern und Griechen übergegangen ist.

Ebensowenig findet sich bei den Griechen jener Gestirnkult und der daran geknüpfte astrologische Aberglaube, welcher in der späteren Zeit bei den Aegyptern wie bei den Phönikern und den meisten westasiatischen Völkerschaften so weit verbreitet war; ebenfalls ein Zeichen, dass er zur Zeit der phönikischen Herrschaft in Aegypten noch nicht ausgebildet war und daher auch von den Phönikern nicht nach Griechenland verpflanzt werden konnte. Die einzige griechische

Gottheit, welche durch ihren Namen an den phönikischen Gestirnkult erinnert, ist die Aphrodite Urania, die himmlische Aphrodite deshalb genannt, weil ihr bei den Phönikern der Abendstern geweiht war. Aber auch diese Gottheit verlor bei den Griechen ihre Gestirnbedeutung, indem die Griechen dem Beinamen Urania einen moralischen Sinn unterlegten und die Aphrodite Urania mit der Aphrodite Pandemos, der gemeinsinnlichen Liebe, in Gegensatz stellten; ein Beweis, dass selbst noch zu der Zeit, als sie diesen Beinamen von Phönikien aus kennen lernten, wo sich demnach der Gestirndienst mit dem älteren von Aegypten stammenden Götterkult verbunden hatte, der ganze astrologisch-religiöse Vorstellungskreis den Griechen fremd war. Erst in den letzten Jahrhunderten vor Christi Geb., als Griechenland seine Selbstständigkeit schon verloren hatte und einen Theil des römischen Reiches ausmachte, drang die Astrologie, die sich mit anderem ägyptischen Kultuswesen und Aberglauben von Alexandrien aus über das römische Reich verbreitete, auch zu den Griechen.

Als das Endergebniss unserer bis daher geführten Untersuchungen können wir also festsetzen:

Erstens, dass der grösste Theil des griechischen Glaubenskreises wirklich von dem ägyptischen abstammt; und

Zweitens, dass der ägyptische Glaubenskreis, aus welchem sich der griechische hervorbildete, durch die Phöniker zu den Griechen kam.

Für das Erste sprechen die durchgegangenen Göttergestalten selbst und ihr Zusammenhang mit dem ägyptischen Götterkreise, wie wir ihn nachgewiesen haben. Die zahlreichen ägyptischen Namen, die sich als griechische Götterbenennungen erhalten haben, wie z. B. Ammon, Pan, Erinnys, Asklepios, Okeanos, Themis, Leto, Herakles, Perses, Typhoeus, Poseidon, Hekate und andere, sind auch eine äussere Bestätigung dieser Behauptung.

Für das Zweite spricht der Umfang der griechischen Glaubenslehre, die nur Dasjenige enthält, was wir auch in der phönikischen Glaubenslehre vorfanden, mit Ausschluss der erst später entstandenen ägyptischen Lehre von der Seelenwanderung und was sich daran knüpft. Ein äusserer Beweis für eine Einführung dieses Glaubenskreises durch die Phöniker liegt in der ausdrücklichen Angabe von der Gründung mehrerer

Kulte durch die Phöniker, wie z. B. des Herakleskultes in Thasos, der ältesten Götterkulte in Theben, des Kabirendienstes in Samothrake, — in der Herleitung mehrerer noch in geschichtlicher Zeit bestehender Kulte von den Telchinen und Pelasgern, wie des der Athena Telchinia, der Hera Telchinia, der Hera Pelasgia und der Demeter Pelasgis — und endlich in den noch unter dem griechischen Götterkreise erkennbaren phönikischen Namen, wie z. B. im Namen der Ilithyia, der Kabiren, des Nereus, der Aphrodite, des Adonis, des Linos u. s. w. Ganz zu geschweigen der Aehnlichkeiten im Kulte und in manchen alten Götterbildern, wie z. B. der Eurynome und Demeter in Phigalia, — und der Menschenopfer, die unläugbar in älteren Zeiten unter den Griechen gebräuchlich waren und auf eine Einführung durch die Phöniker hinweisen, bei denen sie auch Sitte waren.

Auf diese Weise wird es vollkommen begreiflich, wie Herodot[539] die griechischen Götter in Aegypten wiederfinden konnte, und selbst die Ausnahmen, die er angiebt, sind nur zum Theil solche, weil es Götter sind, die entweder ganz griechische Namen hatten, wie die Dioskuren, die Chariten, die Hestia, oder Namen, die aus dem Phönikischen stammten, wie die Nereiden, oder solche Götter, die bei den Griechen ihre ursprünglichen Bedeutungen so verändert hatten, dass sie den ägyptischen Gottheiten ganz unähnlich geworden waren, wie Hera und Poseidon. Alle diese Gottheiten mussten natürlich den ägyptischen Priestern, bei denen Herodot seine Erkundigungen einzog, fremd und unkennbar sein. Wie diese aber auch die Themis nicht wiedererkennen konnten, ist unbegreiflich, da diese Gottheit unter dem Namen Tme auf Hieroglyphenbildern noch jetzt so häufig vorkommt.

Dass also die Phöniker es waren, welche den ägyptischen Glaubenskreis nach Griechenland verpflanzten, ist so sicher und gewiss, als es nur irgend ein anderes historisches Faktum aus einer so frühen Zeit sein kann. Denn wenn uns auch noch bestimmte Nachrichten melden, dass einzelne Kulte durch Andere eingeführt wurden, wie z. B. durch Aegypter selbst: durch den Kekrops in Athen, den Danaos in Argos; oder durch Griechen, wie z. B. der Weihedienst der Demeter durch den Orpheus, oder der des Dionysos durch den Melampus: so sind doch dieser Kulte nur äusserst wenige, und es ist damit noch

gar nicht gesagt, dass dieselben Gottheiten, deren Dienst auf diese Weise an einzelne griechische Orte gelangte, nicht schon anderwärts in Griechenland durch die Phöniker verehrt worden seien. Im Gegentheil, wenn auch z. B. die Athena in Athen durch Kekrops eingeführt wurde, so war doch anderwärts ihr Kult durch die Phöniker schon vorhanden, wie der Beiname der Athena Telchinia beweist; oder wenn auch der Dionysosdienst sich besonders durch Melampus in Griechenland verbreitete, so giebt doch Herodot ausdrücklich an, dass Melampus diesen Dienst bei den nach Böotien eingewanderten Phönikern kennen gelernt habe[540].

Der bedeutendste Theil des griechischen Glaubenskreises ist also offenbar aus dem ägyptischen hergenommen. Neben diesen ägyptischen Götterbegriffen, Sagen und religiösen Vorstellungen finden sich aber auch solche, die aus dem ägyptischen Glaubenskreise nicht stammen. Dahin gehören mehrere Götterbegriffe, die uns schon im Laufe unserer Untersuchungen vorgekommen sind, wie z. B. der Begriff des Zeus, der Selene, die nach Namen und Bedeutung eine unverkennbare Aehnlichkeit mit arianischen Götterbegriffen haben. An sie schliesst sich eine ganze Reihe von Göttergestalten, die sich in dem ägyptischen Glaubenskreise nicht finden oder dort nur einzelne Analogieen haben, die aber in dem arianischen Glaubenskreise ganz eigentlich heimisch sind. Zu diesen gehören die zahlreichen Fluss-, Quell-, Berg- und Baumgottheiten: die Flussgötter und Quellnymphen, welche Hesiod namhaft macht[541]; die Hamadryaden (Nymphen, die mit ihrem Baume lebten und starben), welche schon bei Homer vorkommen[542] und noch in der spätesten Zeit unter dem Namen der Dryaden und Epimeliaden von den Arkadern verehrt wurden[543]; ferner die Winde, welche auch noch in späterer Zeit ihre Kulte hatten, wie z. B. Boreas bei den Megalopolitanern[544] und den Athenern; oder die Sturmwinde sammt Donner und Blitz, welche in dem arkadischen Trapezunt verehrt und mit der Sage vom Gigantenkampfe in Verbindung gesetzt wurden[545]. Bei diesen Götterbegriffen fühlt man sich auf das Lebhafteste an die arianische Weltanschauung erinnert, welche sich alle Naturwesen beseelt denkt, so dass die Verehrung der Berge, Flüsse und Quellen, Bäume, Winde u. s. w. selbst noch in dem Kulte Zoroasters, wie er

in den Zendbüchern vorkommt, einen wesentlichen und bedeutenden Theil ausmacht.

Ferner gehört zu den nicht-ägyptischen Götterwesen des griechischen Glaubenskreises jene zahlreiche Masse von Halbgöttern, Heroen und Heroinen, Persönlichkeiten aus der griechischen Sagenzeit, ja selbst aus dem späteren geschichtlichen Zeitalter, die als Helden, Städtegründer, Wohlthäter einzelner Städte und Gegenden, oder weshalb sonst ihr Andenken sich auf die Nachwelt fortgepflanzt hatte, an einzelnen Orten verehrt wurden und eine fast unzählige Menge von Lokalkulten bildeten. Dies ist also ein rein nationaler Bestandtheil des griechischen Glaubenskreises, unserem christlichen Heiligendienste vergleichbar. Auf die bedeutenderen Gestalten dieses Heroenkultes hatten sich, wie wir gesehen haben, förmlich ältere Götterbegriffe übergetragen, wie z. B. bei Kastor und Polydeukes, Herakles, Perseus und andern; ganz ähnlich, wie in der mittelalterlichen Nibelungensage die Geschichte des Siegfried mit den Vorstellungen von Odin zusammenschmilzt. Diese älteren Heroen genossen natürlich auch eine grössere Verehrung, wie z. B. Herakles, dessen Kult namentlich bei den dorischen Stämmen verbreiteter war, als der der meisten älteren Gottheiten. Die Kulte der geringeren Heroen dagegen waren natürlich nur auf einzelne Orte beschränkt.

So war demnach der griechische Glaubenskreis aus drei ganz verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt: aus dem ägyptisch-phönikischen Götter- und Glaubenskreise, welcher den Hauptbestandtheil bildete; aus dem altgriechisch-arianischen Götterkreise; und endlich aus dem an diese beiden Götterkreise hinzugetretenen nationalgriechischen Sagenkreise. Suchen wir uns nun zu vergegenwärtigen, auf welche Weise aus diesen verschiedenen Theilen jenes Ganze des griechischen Glaubenskreises, wie es in der späteren geschichtlichen Zeit erscheint, sich hervorgebildet haben mochte.

Als die ältesten Bewohner Griechenlands werden gewöhnlich die Pelasger angegeben. Nach unseren über die Urgeschichte geführten Untersuchungen ist dies ein Irrthum. Dieser Irrthum ist zum Theil alt und beruht auf unklaren griechischen Nachrichten selbst, welche, wenn sie von den Ureinwohnern Griechenlands reden wollen, gewöhnlich die Pelasger namhaft machen, während sie doch andrerseits ausdrücklich angeben, die Pelasger

seien ein barbarisches d. h. nicht-griechisches Volk gewesen, dessen wenige in der geschichtlichen Zeit noch vorhandenen Ueberreste selbst noch damals eine den Griechen völlig unverständliche Sprache redeten. Zum Theil aber ist dieser Irrthum neu und eine erst in unseren Tagen zu allgemeiner Geltung gekommene Ansicht, welche die früheren Gelehrten nicht theilten; sie ist die Frucht der letzten philologischen Schulen, welche das römische und griechische Alterthum ausschliesslich pflegten und von den übrigen alten Völkern, insbesondere von den asiatischen, so wenig Notiz nahmen, als seien diese gar nicht vorhanden gewesen; wodurch sie in die einseitige Beschränktheit verfielen, das griechische und römische Alterthum ganz aus sich erklären zu wollen, und Griechen und Römer als vollkommen originale, aus sich selbst herausgebildete Nationen anzusehen, die gar keinen fremden, besonders aber keinen orientalischen Einflüssen unterworfen gewesen wären. Daher mussten denn nothwendig barbarische Einwohner Griechenlands zu einem Anstosse und Greuel gereichen, und die Pelasger wurden Griechen. Diese Beschränktheit, gegen welche im Laufe dieser Untersuchungen mehrfach tadelnd gesprochen wurde, muss auch bei dieser Gelegenheit nochmals ausdrücklich gemissbilligt und verworfen werden, weil sie, trotzdem dass bedeutende Talente ihren Scharfsinn und ihre Gelehrsamkeit an die Erforschung der griechischen Sagengeschichte und Glaubenslehre verwandt haben, doch das hauptsächlichste Hinderniss gewesen ist, dass diese Untersuchungen im Ganzen ohne Ergebniss blieben und, statt aufzuhellen, nur noch mehr verwirrt haben. Da diese beschränkte und einseitige Richtung Männer an ihrer Spitze hat, welche mit Recht zu den Koryphäen der Alterthumswissenschaft gerechnet werden und durch ihre übrigen Verdienste zu den Zierden unserer Nation gehören, so ist es um so mehr die Pflicht des wahrheitsliebenden Forschers, dieser Richtung mit Entschiedenheit entgegenzutreten, weil das Ansehen dieser Männer bei einer grossen Zahl der Jetztlebenden noch maassgebend ist und es für die Fortschritte der Wissenschaft nicht gleichgültig sein kann, ob selbst in einem ihrer untergeordneten Theile eine verkehrte Richtung verfolgt werde oder nicht. Zugleich aber wird diese Bemerkung hier wiederholt, weil gerade hier die Richtung des Verfassers mit der der herrschenden Schulen in augenfälligen Widerspruch

gerathen muss und es ihm wesentlich zu sein scheint, dass man sehe, er unternehme diesen Widerstreit mit vollem Bedacht und mit genauer Kenntniss der Meinungen, welche er bekämpft.

Dadurch, dass die Pelasger nicht mehr als die griechischen Urbewohner betrachtet werden können, tritt nun die Unbequemlichkeit ein, dass wir für diesen vorpelasgischen griechischen Urstamm keinen allgemeinen Namen mehr haben, weil ausser ihnen nur noch einzelne griechische Stämme namhaft gemacht werden, deren Ausdehnung und Umfang wir nicht näher bestimmen können. Ein solcher griechischer Urstamm müssen z. B. die Leleger gewesen sein, weil uns in einer bei Athenäus[546] erhaltenen Nachricht ausdrücklich gesagt wird, sie seien bei den Karern, d. h. also nach unseren obigen Forschungen bei dem aus Aegypten eingedrungenen phönikischen Volksstamme, Knechte gewesen; ein Verhältniss, das offenbar darauf hindeutet, dass die Leleger, wenigstens auf den griechischen Inseln, die vor der Ankunft des phönikischen Stammes schon vorhandenen griechischen Urbewohner waren, welche von den fremden Ankömmlingen unterjocht wurden. Mögen also auch diese ältesten griechischen Urbewohner keinen gemeinsamen Namen gehabt haben, was nicht zu verwundern ist, da ja die Griechen erst in ganz später geschichtlicher Zeit und nur sehr allmählig den gemeinschaftlichen Volksnamen der Hellenen annahmen, so ist es doch klar, dass solche griechische Urbewohner mit einer gemeinschaftlichen, bei den einzelnen Stämmen wenig von einander unterschiedenen Sprache, der griechischen Ursprache, vorhanden sein mussten. Es wäre sonst nicht möglich gewesen, dass die eingedrungenen phönikischen Stämme, jene Karer und Pelasger, zuerst auf Kreta durch Minos und dann allmählig auch im ganzen übrigen Griechenland von den griechischen Stämmen so unterjocht und verdrängt wurden, dass sie bis auf einzelne kleine Ueberreste in der späteren geschichtlichen Zeit ganz vom griechischen Boden verschwunden waren, wahrscheinlich weil sie, wie z B. in Attika, allmählig die Sprache der nun herrschenden Volksstämme, der eigentlichen Griechen, annahmen und so mit diesen verschmolzen.

Den spärlichen Nachrichten zufolge, welche sich über die Urbewohner Griechenlands erhalten haben, waren sie, obgleich sie schon Ackerbau trieben und mit ihren Wohnsitzen Städte oder doch wenigstens Ortschaften bildeten, noch halbe Nomaden,

die hauptsächlich Viehzucht trieben. Ihre Sprache, das Griechische in seiner ältesten Form, musste den übrigen arianischen Sprachen sehr ähnlich sein, denn das Griechische selbst in seiner späteren Ausbildung hat eine grosse innere Verwandtschaft im grammatischen Bau und in den Stammwörtern mit dem Zend, der arianischen Muttersprache, und selbst mit der östlichsten und entferntesten aller arianischen Sprachen, dem Sanskrit, so dass es mit ihnen zu einem und demselben Sprachstamme, dem indogermanischen, gerechnet werden muss. Nach der Bemerkung eines grossen Sprachkenners, die sich in den bisherigen Forschungen über die ältesten Völker bewährt hat und welche auch von den in diesem Buche geführten vergleichenden Untersuchungen über das Zendvolk und die Inder bestätigt wurde, findet jedesmal bei sprachverwandten Völkern auch zugleich Verwandtschaft der religiösen Ideenkreise statt, weil die Sprache es ist, welche den aus der gemeinsamen äusseren Natur entnommenen Götterbegriffen Namen und Form giebt. Aus diesem allgemeinen Grunde lässt sich denn auch bei den griechischen Urbewohnern von vorn herein vermuthen, dass sie einen mit den übrigen arianischen Völkern verwandten Vorstellungskreis gehabt haben möchten. Als solche älteste Götterbegriffe erscheinen in der griechischen Mythologie Kronos, Chronos, die Zeit; Zeus, im Sanskrit Dyaus, das Himmelsgewölbe; Helios, die Sonne; Selene oder Mene, der Mond; Ge, Gäa, die Erde; und etwa Hestia, das Feuer des häuslichen Herdes. An diese Götterbegriffe mag sich, wie bei den Arianern, die Vorstellung von einer belebten äusseren Natur angeschlossen haben, so dass ihnen Winde, Donner und Blitz, Berge, Flüsse, Quellen, Bäume belebte Wesen waren. Dies anzunehmen zwingt die Verehrung der Winde, des Donners und des Blitzes, der Flüsse, der Quell-, Baum- und Bergnymphen noch in späterer geschichtlicher Zeit. Das höhere Alter und das frühere Heimischsein dieser Götterbegriffe auf dem griechischen Boden erhellt theils aus erhaltenen ausdrücklichen Nachrichten, wie wenn es z. B. heisst: Kronos habe in der Urzeit über Griechenland geherrscht, d. h. sein Dienst sei der herrschende in Griechenland gewesen; oder wenn das älteste, in der Urzeit schon bei den Griechen vorhandene Orakel zu Dodona ein Orakel des Zeus oder der Gäa genannt wird; theils daraus, dass in späterer Zeit diese Götter zwar noch

gekannt waren, aber weniger verehrt wurden, weil Götter aus einem neueren religiösen Vorstellungskreise diese älteren verdrängten, wie Apollon den Helios, Artemis die Selene. Diese Götterbegriffe, welche wir auch als die ursprünglichen arianischen kennen gelernt haben, müssen demnach als die bei den ältesten Griechen vorhandenen angenommen werden. Bei den Namen dieser ältesten griechischen Götterbegriffe tritt dann derselbe Fall ein, den wir auch bei den ältesten Götternamen der übrigen Völker wahrgenommen haben, dass sie nämlich noch keine Eigen- und Personennamen, sondern blosse Gemein- und Sachwörter gewesen sind, weil sie noch keine Begriffe von Persönlichkeiten, sondern Vorstellungen von blossen Gegenständen d. h. Theilen der Aussenwelt bezeichneten; denn dieses war, wie wir gesehen haben, die älteste Form aller Götterbegriffe. Diese Bemerkung wird durch eine Stelle bei Herodot[547] bestätigt, in welcher er von dem Götterdienste der Pelasger handelt; denn nach seinem schwankenden Sprachgebrauche bezeichnet er in dieser ganzen Stelle mit dem Namen der Pelasger die ältesten griechischen Einwohner, obgleich er an anderen Stellen den zu seiner Zeit noch vorhandenen Pelasgern eine von dem Griechischen verschiedene Sprache zuschreibt. Gerade dieses Schwanken Herodots ist es, was gegen die ausdrücklichen Zeugnisse anderer griechischer Schriftsteller, z. B. Strabo's, den oben bekämpften Irrthum der Neueren hervorgebracht hat. Herodot sagt: „die Pelasger hätten ursprünglich ihre Opfer verrichtet, indem sie blos im Allgemeinen zu den Göttern gebetet hätten, wie er zu Dodona gehört habe; einen Namen aber, d. h. einen Eigennamen, hätten sie keinem derselben zur Benennung gegeben, weil ihnen noch Nichts dergleichen zu Ohren gekommen." Die Stelle so aufzufassen, wie man gewöhnlich thut, als hätten die ältesten Griechen noch gar keine von einander gesonderten Götterbegriffe gehabt, noch gar keine einzelnen göttlichen Wesen von einander unterschieden, ist offenbar unrichtig. Denn es widerspricht theils dem weiteren Zusammenhange der Stelle, in welcher berichtet wird, sie hätten das Orakel zu Dodona befragt, ob sie die von Aegypten aus zu ihnen gekommenen Götternamen annehmen sollten, und auf die erhaltene Bewilligung des Orakels diese Götternamen von da an gebraucht; woraus hervorgeht, dass ihnen nur die aus einer fremden Sprache herrührenden Götternamen

neu waren und Bedenken erregten, nicht aber die Götterbegriffe selbst, wie doch offenbar hätte der Fall sein müssen, wenn sie in diesen Götternamen nicht ihre eigenen Götterbegriffe wiederzufinden geglaubt hätten. Theils widerspricht es aber auch den erhaltenen Nachrichten, welche ausdrücklich verschiedene von den ältesten Griechen verehrte Götterwesen angeben, wie z. B. Zeus und Gäa, Himmel und Erde. Theils endlich widerspricht es selbst der Art und Weise, wie die Götterbegriffe in dem menschlichen Geiste entstanden sind. Denn die Geschichte zeigt, dass die Begriffe der göttlichen Wesen aus der Anschauung des Weltalls hervorgegangen sind, dass die einzelnen Theile dieses Weltalls die ersten und ältesten Gottheiten waren, dass die Grösse und Macht des Einflusses, den diese Theile des Weltalls auf das Menschengeschlecht ausübten, den eigentlichen und wesentlichen Bestandtheil des Begriffes von Göttlichkeit ausmachten, den man ihnen beilegte. Woraus denn hervorgeht, dass die Vorstellungen von den einzelnen Theilen des Weltalls und die in der Sprache zu ihrer Bezeichnung dienenden Wörter früher oder doch wenigstens ebensobald als die Vorstellung von ihrer Göttlichkeit vorhanden waren. Denn die Meinung, als ob der Begriff von göttlichen Wesen hätte vorhanden sein können, ohne zugleich an bestimmte Gegenstände der Aussenwelt gebunden zu sein, würde die Vorstellung von angebornen Ideen in sich schliessen, die mit Nichts beweisbar ist.

Der Zusammenhang der ältesten Griechen mit den Arianern darf um so weniger verwundern, da der ganze nördliche Theil Kleinasiens von arianischen Völkern bewohnt war, und der lydische Staat, der mit seinen westlichen Küsten unmittelbar an das griechische Meer stiess, noch später fünf Jahrhunderte lang von einer arianischen Dynastie, einer assyrischen, beherrscht wurde; ebensowenig die Aehnlichkeit des altgriechischen Götterkreises mit dem arianischen, denn der Kult arianischer Gottheiten, z. B. der Anais, der Mondgöttin, der Feuerdienst, war noch in der späteren geschichtlichen Zeit in diesen Gegenden allgemein herrschend, und selbst die ephesische Artemis ist wohl nur eine solche arianische Gottheit.

Die angeführten einfachen Götterbegriffe müssen die ursprünglichen einheimischen Bestandtheile der griechischen Mythologie gewesen sein. Die ältesten Griechen hatten demnach

mit den Arianern nicht blos in ihrer Lebensweise und Sprache, sondern auch in ihren Götterbegriffen eine völlige Gleichheit; denn auch die Arianer, die, obgleich sie schon früh Ackerbau trieben und Städte und Ortschaften bewohnten, doch selbst noch in späterer Zeit herumziehende Hirtenvölker waren und deren Sprache ebenfalls zum indo-germanischen Sprachstamme gehört, hatten in ihrem ältesten Götterkreise dieselben göttlichen Wesen: die Zeit, den Himmel, die Sonne, den Mond, die Erde und das Feuer.

Diesen griechischen Urbewohnerstamm mit seinem einfachen Götterkreise fanden die aus Aegypten vertriebenen Phöniker: die Karer, Kreter, Philister, Pelasger, schon vor, als sie von den Inseln und Küsten des griechischen Meeres Besitz nahmen. Die neuen Ankömmlinge mussten den alten Bewohnern des Landes in jeder Beziehung überlegen sein, und so erklärt es sich leicht, wie wir in den späteren geschichtlichen Nachrichten die Karer, die Pelasger, als das älteste herrschende Volk in diesen Gegenden finden. Ebenso natürlich ist es, dass die Bildung, welche dieser phönikische Volksstamm aus Aegypten mitbrachte, von dem Ansehen seiner Ueberlegenheit unterstützt, sich allmählig bei den älteren Bewohnern des Landes verbreitete. Auf diese Weise eigneten sich die Griechen die phönikische Schrift und den phönikischen Glaubenskreis an; Beides aber war, wie wir jetzt als etwas Bekanntes und Bewiesenes voraussetzen können, ägyptischen Ursprungs. Die phönikische Schrift bestand in einer Auswahl hieroglyphischer Zeichen in ihrer wahrscheinlich schon vorhandenen demotischen Form. Die phönikische Glaubenslehre aber war nur eine Kopie der ägyptischen. Beides, die phönikische Schrift und die phönikische Götterlehre, verbreitete sich nach und nach über ganz Griechenland und selbst nach Italien, und wurde ein Gemeingut aller in diesen Ländern wohnenden Völkerschaften. Da die Herrschaft dieser phönikischen Völkerstämme, der Karer und Pelasger, und zwar nicht blos auf den Inseln und Küsten des griechischen Meeres, sondern in dem ganzen übrigen Innern von Griechenland, z. B. in Arkadien, von der Zeit ihrer Vertreibung aus Aegypten an bis auf Minos, d. h. von 1825 v. Chr. G. (nach Manetho) bis auf 1432 (nach der parischen Chronik), also nahe an volle vier Jahrhunderte ungestört dauerte, wird der Einfluss der phönikischen Kultur auf Griechenland

durch ein tapferes, zur See herrschendes und mit den griechischen Stämmen zusammenwohnendes Volk ganz anders begreiflich, als wenn man, wie bisher, zur Erklärung dieser Thatsachen nichts Anderes als einzelne phönikische Kolonieen anzugeben wusste. Denn der phönikisch-ägyptische Götterkreis findet sich nicht etwa blos auf den Küstenstrichen und den Inseln, sondern in dem Innern von Griechenland selbst, von Thrakien herab bis in den Peloponnes. Und man braucht nur die Reisebeschreibung des Pausanias durchzugehen, um sich zu überzeugen, dass gerade in den innersten Theilen Griechenlands, welche dem Wechsel der Staats- und der Bildungszustände am wenigsten unterworfen waren, der phönikisch-ägyptische Götterkreis noch in den spätesten geschichtlichen Zeiten in vollständiger Geltung und Verehrung bestand, wie z. B. in dem von hohen Bergen umgebenen, von dem übrigen Griechenland ganz abgeschlossenen Arkadien.

Unter der Herrschaft der Phöniker über Griechenland musste also der phönikisch-ägyptische Glaubenskreis nach und nach bei den Griechen allgemein verbreitet und vorherrschend geworden sein; denn es ist Nichts natürlicher, als dass ein roheres Volk die Sitten und den Gottesdienst eines gebildeteren annimmt, besonders wenn dieses gebildetere Volk das herrschende ist. Auf der anderen Seite aber gehen, wie die Geschichte zu allen Zeiten zeigt, solche Veränderungen nicht so vor sich, dass man das Alte geradezu wegwirft, indem man das Neue annimmt, sondern gewöhnlich sucht man Beides zu vereinen: das Alte verschmilzt mit dem Neuen. Findet sich doch selbst bei gewaltsamer Einführung neuer Religionen, dass das Volk die alten Ueberzeugungen noch lange beibehält, auch wenn diese Beibehaltung Gefahr bringt; wie viel mehr musste dies nicht der Fall bei den Griechen sein, wo die Verbreitung des neuen Glaubenskreises ganz sich selbst überlassen war. Daher erhielt sich denn auch der alte arianische Götterkreis neben dem phönikisch-ägyptischen; die hauptsächlichsten arianischen Gottheiten, wie z. B. der Begriff des Zeus, verschmolzen mit den ägyptischen und wurden von den Griechen in den neuen Götterkreis hineingetragen; andere arianische Gottheiten fand man geradezu in den ägyptischen wieder, wie z. B. den Kronos, den Helios; die übrigen, die im ägyptischen Götterkreise keine Analogieen fanden, schlossen sich unverändert an

ihn an und vergrösserten die Götterzahl, wie z. B. die Flussgötter, Quell- und Baumnymphen und ähnliche.

So bildete sich also schon während der Dauer der phönikischen Herrschaft bei den Griechen ein aus den alten arianischen und den neuen ägyptischen Göttervorstellungen gemischter Glaubenskreis, während natürlich bei den Phönikern selbst der ägyptische Glaubenskreis sich unverändert erhielt, da diese einen eigenen Priesterstand besassen.

Anders aber musste sich der Entwicklungsgang des griechischen Glaubenskreises gestalten, als die Phöniker von den Griechen aus Griechenland vertrieben und zum grössten Theile nach Kleinasien verdrängt worden waren. Wenn auch ein Theil der Phöniker in Griechenland zurückblieb, wie die noch ein Jahrtausend später zu Herodots Zeit in Griechenland vorhandenen Reste der Pelasger beweisen[548], so trat doch nun zwischen Griechen und Phönikern das umgekehrte Verhältniss ein, die Griechen wurden das herrschende Volk und die noch übrigen Phöniker die Unterdrückten. Nun war also der bei den Griechen zurückgebliebene Glaubenskreis ganz dem Einflusse ihrer eigenen Bildung und ihrer eigenen geistigen Entwicklung überlassen. Hierbei wurde nun ein Umstand entscheidend, der, dass die Griechen keinen gesonderten Priesterstand hatten, der eine höhere Bildung durch Lehre von Geschlecht zu Geschlecht hätte fortpflanzen können. An die Stelle der Priester traten die Sänger, die zwar auch einen zahlreichen über die Nation verbreiteten, aber weit lockerer verbundenen Stand ausmachten, der sein Wissen nur gewerksmässig von Meister auf Lehrling und Schüler forterbte und aus dem Volke hervorgehend weder die wissenschaftliche Bildung eines selbstständigen geschlossenen Priesterstandes besitzen, noch auch die gesicherte stetige Ueberlieferung förmlicher Unterweisung und Lehre darbieten konnte, die wir beim ägyptischen und phönikischen Priesterstande geradezu durch Schulen stattfinden sahen. Der religiöse Glaubenskreis ermangelte hierdurch seines eigenthümlichen Trägers, und konnte sich nicht mehr als ein gelehrtes Wissen durch gesicherte stetige Ueberlieferung auf die folgenden Geschlechter übertragen, noch weniger aber sich aus den vorhandenen spekulativen Keimen weiter entwickeln und fortbilden. Er fiel dem Volke selbst und dem mangelhaften Stande seiner geistigen Bildung anheim. Die von den Phönikern gestiftete Götterverehrung erhielt sich zwar,

wie die Geschichte ausweist, in den Lokalkulten und Weihediensten, deren priesterliche Verrichtungen von Männern und Frauen aus dem Volke selbst besorgt wurden; aber die der Götterverehrung zu Grunde liegende Glaubenslehre hatte ausser den Sängern und den bei den Heiligthümern oft erbansässigen mit den priesterlichen Verrichtungen betrauten Familien keinen andern Halt, als das Gedächtniss und die mündliche Ueberlieferung der in geistiger Beziehung noch niedrig stehenden Menge.

Aus diesem Stande der Dinge mussten nun mit Nothwendigkeit alle die verschiedenen Erscheinungen hervorgehen, die wir bei unsern obigen Untersuchungen über die einzelnen griechischen Götterbegriffe zu bemerken Gelegenheit hatten.

Zunächst musste der spekulative Gehalt der Glaubenslehre, welche der ägyptisch-phönikischen Götterverehrung zu Grunde lag, immer mehr verschwinden und zuletzt ganz verloren gehen. Dieser spekulative Gehalt der ägyptischen Glaubenslehre war, wie wir bei ihrer genaueren Darstellung gesehen haben, der Ausdruck einer eigenthümlichen, und wenn auch nach unseren Begriffen rohen, doch keineswegs geistlosen Weltanschauung, die wir als materiell-pantheistisch zu charakterisiren versucht haben. In dieser Weltanschauung bezeichneten die einzelnen Götterbegriffe Theile des Weltalls; die Götterbegriffe waren also, um nach unserer Vorstellungsweise zu reden, Sachbegriffe, keineswegs aber Begriffe von Persönlichkeiten, am wenigsten von menschenähnlich gedachten Persönlichkeiten. Die rohesten Anfänge dieser Vorstellungsweise waren allerdings in der unmittelbaren Anschauung der Aussenwelt gegeben, und mussten sich bei den ältesten Völkern auch dem grossen Haufen aufdrängen, so lange die Menschen noch als Hirten, nicht in Städten aufeinandergedrängt, sondern unter der beständigen Umgebung der freien Natur lebten. Aus jenen roheren Anfängen der pantheistischen Weltanschauung rührten die eigenen ältesten Götterbegriffe der Griechen, ebensogut wie die ihnen so nah verwandten arianischen. Diese Vorstellungsart musste auch nothwendiger Weise noch lange fortdauern, nachdem schon Städte gegründet und bürgerliche Vereine gebildet waren, weil immer noch das abgesonderte und ungesellige Hirtenleben in der freien Natur vorherrschte; ihre volle Ausbildung zu einem Glaubenssystem, wie das ägyptische, konnte sie aber nur durch

eigentliche Denker erhalten, d. h. Menschen, die frei von den Geschäften des täglichen Erwerbes sich der Beobachtung der Aussenwelt als ihrem Berufe widmen konnten; solche Menschen jedoch konnten sich nur im Priesterstande finden, der, wie wir wissen, bei allen alten Völkern, sobald sie nur einige höhere Ausbildung erreicht hatten, sich vorzugsweise mit der Himmels- und Sternbeobachtung beschäftigte, und zwar nicht blos des müssigen Denkens halber, sondern weil die ganze bürgerliche und gottesdienstliche Zeitordnung in jenen frühen Zeiten einzig und allein an die Himmelsbeobachtung, den Auf- und Niedergang der Gestirne, geknüpft war. Durch denkende Glieder eines himmelskundigen Priesterstandes also erhielten die ältesten spekulativen Glaubenslehren ihre Ausbildung; alle daher, soweit wir sie bis jetzt kennen, hatten eine Erklärung der Aussenwelt zum Gegenstande. Und dies ist es gerade, was die älteren Glaubenskreise wesentlich spekulativ macht.

In einem solchen Glaubenskreise mussten nun alle Götternamen Sachnamen oder blosse Eigenschaftswörter sein, weil man die Götterbegriffe entweder mit den Namen der aussenweltlichen Gegenstände bezeichnete, an welche sie sich anknüpften, oder nach den hauptsächlichsten Eigenschaften benannte, die man ihnen beilegte. Alle Götternamen waren also Gemeinwörter und hatten einen deutlichen Sinn; sie konnten demnach als keine blossen Eigennamen betrachtet werden, so lange sich die Sprache nicht so wesentlich änderte — was allerdings bei jeder Sprache im Laufe der Jahrhunderte geschieht —, dass diese Namen in dem späteren Stande der Sprache unverständlich wurden.

Diese Bemerkungen wollen wir festhalten und auf den griechischen Glaubenskreis anwenden.

Dem griechischen Glaubenskreise lag allerdings der ägyptische zu Grunde, der alle diese Eigenschaften hatte, welche wir eben als die eines wesentlich spekulativen angegeben haben. Aber er war den Griechen von einem fremden Boden her und durch ein fremdes Volk zugekommen; seine Götternamen rührten aus einer fremden, den Griechen unverständlichen Sprache; seine Götterbegriffe bezogen sich zu einem grossen Theil ganz auf die ägyptische Natur und die ägyptische Landesbeschaffenheit, — denn wir sahen, wie ganz und durchaus volks- und landesthümlich der ägyptische Glaubens-

kreis war; und endlich, was die Hauptsache ist, gelangte er zu ihnen in einer schon von Denkern gepflegten, die Verständnissfähigkeit der Griechen weit übersteigenden Ausbildung. Indem also dieser Glaubenskreis zu den Griechen verpflanzt wurde, kam er auf einen andern Boden, unter einen anderen Himmel, zu einem jüngeren, noch weit minder entwickelten Volke, von ganz anderen geselligen und bürgerlichen Einrichtungen, von einem ganz andern Bildungsstande, und endlich zu einem Volke, das gar keinen eigenen Priesterstand hatte, noch gar keine eigentlichen Denker, zu einem Volke, bei dem das Bedürfniss der Spekulation in Einzelnen erst um ein Jahrtausend später rege wurde. Es war also ganz natürlich, dass gerade die Hauptsache des Glaubenskreises, sein spekulativer Gehalt, die ihm zu Grunde liegende Weltanschauung von den Griechen gar nicht aufgefasst wurde. Eine solche Weltanschauung, eine solche Spekulation, so roh sie uns auch vorkommen mag, lag ihrem Bildungsstande völlig fern; denn sie waren ein in den Anfängen ihrer bürgerlichen Gesittung und in der ersten Gestaltung ihrer Staatseinrichtungen begriffenes, in den Bedürfnissen und Thätigkeiten des täglichen Lebens ganz aufgehendes Volk, das für Nichts weniger Sinn haben konnte, als für Beschaulichkeit und abstraktes Denken. Sie konnten also diese Götterbegriffe für Nichts weiter nehmen, als wofür sie Auffassungsfähigkeit hatten, nämlich für Persönlichkeiten und zwar für menschenähnliche Persönlichkeiten. Diese Auffassungsweise herrscht in der ganzen griechischen Glaubenslehre entschieden vor, und macht dieselbe ganz zu dem, was sie ist: zu einem der Phantasie, und daher der Kunst sehr zusagenden, für das moralische Gefühl und das Denken aber sehr gehaltlosen Vorstellungskreise. Dazu kam denn nun, dass diese Götterbegriffe den Griechen auf dem Wege der Ueberlieferung zugekommen waren; dass die Götternamen, als Wörter einer fremden unverständlichen Sprache, für die Griechen bedeutungslos waren, also den Sinn, den sie ursprünglich als Sach- und Gemeinwörter gehabt hatten, ganz und gar verloren, und zu leeren Eigennamen wurden, mit denen sich höchstens noch die Vorstellung der an sie geknüpften Sagen oder der äusseren Gestalt ihrer Bilder verbinden liess, welche die Phöniker in ihren Kultusstätten aufstellten. Aber auch selbst diese Bilder, z. B. das obenerwähnte der Eurynome,

hervorgegangen, wie wir gesehen haben, aus der Hieroglyphenschrift, und als hieroglyphische Bezeichnungen den Sinn der Götterbegriffe auch äusserlich darstellend, mussten den Griechen durchaus fremdartig und sinnlos erscheinen, weil sie die hieroglyphische Schrift nicht hatten, und ihnen also das Mittel zum Verständniss dieser Göttergestalten durchaus fehlte.

Daraus, dass die Götternamen für die Griechen aufhörten verständlich zu sein, erklärt sich namentlich die Erscheinung, dass Ein Götterbegriff der Aegypter in der griechischen Mythologie in mehrere Göttergestalten auseinanderfiel. Bei den Aegyptern hatten die Gottheiten gewöhnlich nach ihren verschiedenen Aemtern — und deren waren mitunter viele — verschiedene Beinamen, welche Bezeichnungen dieser verschiedenen Aemter waren. Da für die Griechen der Sinn dieser Namen verloren war, so mussten sie ihnen als eben so viele verschiedene Eigennamen erscheinen, und so geschah es denn ganz natürlich, dass sie aus jedem Beinamen eine eigene Gottheit machten. Beispiele zu dieser Bemerkung liefern unsere oben angestellten Untersuchungen über die griechischen Gottheiten in Menge. Ganz dasselbe Nichtverständniss der Namen mochte zur Verschmelzung ähnlicher, bei den Aegyptern aber geschiedener Gottheiten Veranlassung geben.

Aus demselben Grunde, weshalb den Griechen die Auffassung der spekulativen, nicht persönlich und menschenähnlich gedachten Götterbegriffe unmöglich fiel, mussten ihnen die sagengeschichtlichen Gottheiten der Aegypter um so mehr zusagen. Bei diesen fanden sie, was ihrer Fassungskraft angemessen war, einen Sagenkreis, der die Phantasie beschäftigte und menschenähnliche Charaktere handelnd auftreten liess. Solche Vorstellungen, welche mit den Angelegenheiten des thätigen menschlichen Lebens analog waren, lagen den Griechen näher, als blosse Sachbegriffe aus der umgebenden Aussenwelt. Diese menschlichen Gottheiten waren es daher, welche in dem Glaubenskreise der Griechen in den Vordergrund traten und die Hauptrollen spielten, während die auf die Aussenwelt bezüglichen Götterbegriffe, weil sie unbelebter und handlungsloser erschienen, in den Hintergrund treten mussten und einen untergeordneten Rang einnahmen: daher denn in der griechischen Mythologie, sowie sie sich ausgebildet hatte, gerade die untergeordnetsten Götter des ägyptischen Glaubenskreises die höchste

Stelle einnehmen, wie Zeus und die ganze Familie der Kroniden. Die übrigen älteren Gottheiten wurden dabei in die Reihe der sagengeschichtlichen Gottheiten eingefügt, wie Athena, Eros, Hephaestos; oder die älteren Gottheiten verschwanden als selbstständige Gottheiten ganz und verschmolzen mit den sagengeschichtlichen, indem diese deren Namen als Titel und Beinamen erhielten, wie z. B. Eileithyia in dem späteren griechischen Glaubenskreise gar keine selbstständige Gottheit mehr bezeichnete, sondern als ein blosser Beiname der Hera oder der Artemis angesehen wurde; oder endlich sie sanken zu ganz untergeordneten Göttergestalten herunter, wie z. B. Pan.

Alle diese Veränderungen, welche der phönikisch-ägyptische Glaubenskreis bei den Griechen erlitt, erklären sich aus dem Bildungsstande, welcher in den ersten Jahrhunderten nach der Vertreibung der Phöniker bei den Griechen stattfinden musste.

Mit der unter Minos erlangten Unabhängigkeit von dem Uebergewicht der phönikischen Stämme begann die politische Entwicklung der Griechen, die Anfänge ihrer Staatengeschichte. Nicht ohne Grund führt daher Thukydides die eigentlich griechische Geschichte bis auf Minos zurück; denn mit ihm beginnt erst das selbstständige Leben der Griechen als Nation. Denn obgleich noch in dem Zeitalter des Minos und in den nächstfolgenden Jahrhunderten einzelne Einwanderungen Fremder nach Griechenland stattfanden, wie z. B. die des Danaos aus Aegypten nach Argos um 1511 v. Chr. G. nach der parischen Chronik, des Pelops aus Lydien, so waren doch diese viel zu beschränkt, als dass sie durch die Einführung ihrer heimischen Bildung auf die Entwicklung der Griechen einen ähnlichen Einfluss hätten ausüben können, wie die nach Griechenland eingewanderten Phöniker. Die nationale Bildung der Griechen konnte sich also von nun an frei entwickeln. Die ersten grösseren Gesammtunternehmungen der Griechen, von denen ihre Sagengeschichte erzählt, der Argonautenzug, der thebanische Krieg, die Eroberung von Troja, fanden in den nun folgenden Jahrhunderten statt; die ersten grossen Helden: ein Herakles, Theseus, und eine Reihe Anderer zeichneten sich bei diesen Unternehmungen aus, und ihr Andenken gelangte auf die Nachwelt. Das sind die Gegenstände der ältesten griechischen Geschichte, die bei dem noch geringen Gebrauche der Schrift sich vorzugsweise durch mündliche Ueberlieferung fortpflanzte.

Diese Sagengeschichte machte also mit der Götterlehre die hauptsächlichsten Bestandtheile des Wissens in der damaligen Zeit aus, und Beides pflanzte sich durch dieselbe Vermittlung, durch die mündliche Ueberlieferung, von Geschlecht zu Geschlecht bei dem Volke fort. Kein Wunder also, dass Beides auf die vielfältigste Weise mit einander gemischt wurde und mit einander verschmolz. Denn Nichts war natürlicher, als dass der Grieche die Götterwelt, welche er glaubte, auch in die Ereignisse einflocht, die er nicht anders als unter ihrer Leitung geschehen denken konnte. So kommt es, dass die älteste Sagengeschichte einen wesentlichen Bestandtheil des griechischen Glaubenskreises ausmacht, der mit den Vorstellungen von der Götterwelt selbst aufs Innigste zusammenhängt. Die Helden wurden nicht blos zu Schützlingen und Günstlingen der Götter, sondern zu Göttersöhnen. In dem nämlichen Maasse, wie in der Denkweise der Späteren die Götterbegriffe vermenschlicht wurden und von ihrer ursprünglichen Höhe herabstiegen, in demselben Maasse erhoben und vergöttlichten sich in der Phantasie der Nachkommen die Heldengestalten, so dass einige derselben, wie wir gesehen haben, die Stelle älterer bedeutungslos gewordener Götterbegriffe geradezu einnahmen, wie z. B. Herakles, Kastor und Polydeukes. Die Phantasie, die bei jeder mündlichen Ueberlieferung einen so grossen Einfluss übt und den der Sage zu Grunde liegenden geschichtlichen Stoff durch Dichtungen und Uebertreibungen eben so gut ausschmückt wie entstellt, hatte in diesem Theile des Glaubenskreises einen besonders günstigen Spielraum, und daher erklärt es sich, dass in der späteren griechischen Mythologie dieser Theil einen bei weitem grösseren Umfang hat, als die eigentliche Götterlehre selbst. Durch diese Vermischung der Heldensage mit der Götterwelt entstanden denn jene Erzählungen von Götterliebschaften — denn wo Göttersöhne sind, mussten jene vorhergehen —, Götterzwisten und Händeln aller Art, welche der dichterischen und künstlerischen Phantasie einen so günstigen Stoff darbieten, für das moralische und religiöse Gefühl aber so inhaltslos sind.

Durch die Umgestaltungen dieser letzten Periode hatte der griechische Götterkreis den letzten Rest von spekulativem Gehalt vollends verloren, und war Nichts mehr, als ein treuer Spiegel des griechischen Lebens und der griechischen Bildung

selbst Die griechischen Götter waren Nichts mehr als Menschen, und zwar Griechen mit ihren Vorzügen und ihren Mängeln.

Von dem Zustande des griechischen Glaubenskreises nach dem Ablaufe dieser Periode um das Jahr 900 v. Chr. G. geben zwei uns noch erhaltene Sänger aus dieser Zeit Kunde: Hesiod und Homer. Hesiod machte den griechischen Glaubenskreis selbst zum Gegenstande einer dichterischen Darstellung in seiner Theogonie, und Homer verflocht die hervorragendsten Gestalten der griechischen Götterwelt, wie sie im Glauben seiner Zeitgenossen lebte, in sein unerreichbares Meisterwerk: die Darstellung des Kampfes der Griechen vor Troja. Beide, ungefähr Zeitgenossen, standen an der Gränzscheide der Sagenzeit und der wirklichen Geschichte. Bis auf sie war die Erinnerung an die Thaten und Schicksale der griechischen Nation hauptsächlich durch die mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt worden, und die Umgestaltung der Geschichte in Dichtung war bis auf ihre Zeit möglich gewesen, theils durch den Einfluss der die Sage aufbewahrenden Volksphantasie im Allgemeinen, theils und ganz insbesondere durch die mehr oder minder dichterische Darstellung der Sänger, welche bei den alten Griechen an der Stelle des mangelnden Priesterstandes die Träger des überlieferten Wissens waren. Von ihnen an aber nahm bei den folgenden, von der Gegenwart mehr in Anspruch genommenen Geschlechtern der Reiz an den Erinnerungen des Alterthums und mit ihm die mündliche Ueberlieferung ab, die Verstandesbildung ward vorherrschend und der Gebrauch der Schrift nahm zu, der Sängerstand hörte, obgleich er sich immer noch fort erhielt, auf, der einzige und hauptsächlichste Träger der geistigen Bildung zu sein, oder wandte sich den Interessen und den Genüssen der Gegenwart zu: die lyrischen Dichter entstanden, und als drei Jahrhunderte später die ersten Geschichtschreiber die noch im Volke lebenden Sagen von der Vorzeit zu sammeln begannen, fanden sie schon ganz nüchterne prosaische Geschichtserinnerungen vor, die sie in nüchterner prosaischer Sprache niederschrieben. So kam es, dass der Sagenkreis von der Götter- und Heldenwelt für die späteren Griechen in Hesiod und Homer abgeschlossen erschien, und in diesem Sinne konnte Herodot[549] mit Recht sagen, Hesiod und Homer hätten den Griechen ihre Götterlehre gemacht. Denn

bei den folgenden Geschlechtern blieb die Götterlehre im Wesentlichen so, wie sie in den Werken beider Dichter dargestellt war, und wenn auch noch der Kultus mit dem Dienste eines oder des anderen Heroen vermehrt wurde, weil selbst in der geschichtlichen Zeit ausgezeichnete Persönlichkeiten von ihren dankbaren Zeitgenossen diese Ehre empfingen, wie z. B. Miltiades auf dem Chersones[550], Brasidas in Amphipolis[551], so blieb doch der Glaubens- und Götterkreis selbst von da an unverändert.

In dieser seit Hesiod und Homer abgeschlossenen Form, wie sie durch die ganze geschichtliche Zeit hindurch bestand, war der griechische Glaubenskreis ohne allen eigentlich spekulativen Gehalt. Die Bedeutung, welche der griechische Götterkreis als Ausdruck und Form einer eigenthümlichen Weltanschauung bei seiner Entstehung und in seinem Heimathlande gehabt hatte, war bei den Griechen längst verloren gegangen. Der griechische Götterkreis wurzelte nicht mehr in der Aussenwelt, weil die einzelnen Göttergestalten durchaus keine kosmische Bedeutung mehr hatten, sondern ganz als menschenähnliche Persönlichkeiten aufgefasst wurden; einen tieferen moralischen Sinn hatte er aber auch nicht. Denn einestheils stammen die ihm zu Grunde liegenden ursprünglichen Götterbegriffe aus einem Glaubenskreise, der in seinen Götterbegriffen gar keine menschenähnlichen Wesen, sondern Theile und Kräfte des Weltalls erblickte, der also auch nicht daran denken konnte, ihnen menschlich edle, sittlich gute Eigenschaften beilegen zu wollen. Anderntheils aber war die Umbildung der ursprünglichen Götterbegriffe zu den griechischen Göttergestalten ganz der geistigen Thätigkeit der Menge überlassen geblieben, und dies zu einer Zeit, wo das griechische Volksleben selbst noch sehr roh war und in moralischer Beziehung niedrig stand, wo also auch die Griechen die Verehrungswürdigkeit ihrer Götter in ganz anderen Eigenschaften fanden, als in blos moralisch guten. Die griechische Götterwelt war zu einer blossen Phantasiewelt herabgesunken, gleich dem Elfen- und Feenkreis der neueren Völker, und von moralisch religiösem Gehalt nur insofern, als man diese Götter nothwendig als Hüter und Handhaber der moralischen Weltordnung ansehen musste, da man keine anderen Götterbegriffe hatte, die bürgerliche Gesellschaft aber zur Sicherung der moralischen Ideen, welche die Grund-

pfeiler alles menschlichen Verkehrs ausmachen: die Heilighaltung der Eide, die rächende Vergeltung der Frevel, den Glauben an eine moralische Weltordnung gar nicht entbehren kann. Diese niedrige sittliche Ausbildung der griechischen Göttervorstellungen war daher für die späteren griechischen Denker, welche ihrer Götterwelt einen sittlichen Gehalt unterzulegen suchten, wie z. B. Plato, ein unübersteigliches Hinderniss, und Plato's Krieg gegen die Dichter, namentlich gegen Homer, denen er diese Entstellung der Götterbegriffe zuschrieb, erhält hieraus seine Erklärung, und zugleich seine Entschuldigung. Denn die moralische Mangelhaftigkeit der bei der Menge herrschenden Götterbegriffe brachte in der späteren Zeit, bei höher gestiegener Bildung, unter den Griechen ganz dieselben Erscheinungen hervor, die wir auch bei den neueren Völkern haben eintreten sehen: Irreligiosität bei den Gebildeten und Aberglauben bei der Masse.

Daher ist es denn kein Wunder, dass der griechische Glaubenskreis keine eigene religiöse Spekulation hervorbringen konnte, sondern dass eine fremde Spekulation vom Auslande her nach Griechenland überpflanzt werden musste. Denn als in Griechenland das Bedürfniss der Spekulation erwachte und die ersten Denker aufstanden, fanden diese in ihrer Heimath keinen Glaubenskreis vor, der ihrem Denken einen würdigen Stoff dargeboten hätte, sondern sie mussten sich zu den wissenschaftlich und religiös gebildeteren Nationen des Auslandes, zu den Phönikern, Aegyptern, Persern wenden, um einen solchen zu finden: eine bei der sonstigen hohen Bildung der Griechen in Dichtung und Kunst befremdende Erscheinung.

Die zoroastrische Spekulation.

Vorbemerkungen.

Die ursprüngliche und älteste Form des religiösen Glaubens bestand, wie wir gesehen haben, in einer Weltanbetung: das Weltall selbst, seine Theile und die dasselbe belebenden Kräfte waren die Götterwesen der ältesten Völker. Das in den frühesten Glaubenskreisen enthaltene Götterthum, aus der Anschauung der Aussenwelt hervorgegangen, ist nur ein Spiegelbild des Weltalls und seiner Theile, und die einzelnen Götterwesen werden daher unter ihrer wirklichen, in der Aussenwelt ihnen zukommenden Form, als Himmelswölbung, Himmels- und Weltkörper, Welträume, Stoffe und Kräfte des Alls gedacht. Diese kosmische, nicht-menschenähnliche Form der Götterwesen ist der allgemeine Charakter aller ältesten Glaubenskreise und Mythologieen. Die Vorstellung von menschenähnlichen Götterwesen dagegen hat sich erst später aus der geschichtlichen Ueberlieferung hervorgebildet, und zwar, wie wir gesehen haben, in doppelter Weise: einestheils aus dem von Geschlecht zu Geschlecht überlieferten Andenken an geschichtlich bedeutende Persönlichkeiten, — dies sind die in den älteren Glaubenskreisen mit den kosmischen Götterbegriffen verbundenen sagengeschichtlichen Gottheiten; anderntheils durch die Uebertragung eines Götterkreises oder einzelner Götterbegriffe von einem Volk zu einem andern, aus einer Sprache in eine andere, aus einem Bildungskreise in einen andern, wobei der ursprüngliche Gehalt der Götterbegriffe verloren ging und durch einen roheren menschen-

ähnlich gedachten ersetzt wurde; so z. B. entstand, wir wir nachgewiesen haben, die griechische Mythologie.

Als eine gereiftere Bildung das höhere Denken weckte, trug natürlich auch die erste Spekulation, welche das Weltall, seine Entstehung, seinen vorhandenen Zustand und seine Zukunft begreifen wollte, das Gepräge dieser ältesten religiösen Weltanschauung, und gestaltete sich als ein materieller Pantheismus, wie wir ihn in der ägyptischen Glaubenslehre vorgefunden haben.

Jetzt kommen wir zur Betrachtung einer anderen Spekulation, die zwar noch auf jener älteren materiell-pantheistischen fusst, aber doch schon den ersten Schritt thut, um sich von ihr zu entfernen, und so unsere neue Denkweise vorbereitet. Dies ist die viel jüngere zoroastrische Spekulation.

Dass aber die ägyptische Spekulation älter ist als die zoroastrische, ja dass sie die älteste aller Spekulationen überhaupt ist, ergiebt sich aus den vorhergehenden Untersuchungen. Denn wir mussten nach den Andeutungen der uns erhaltenen Nachrichten die Ausbildung und Blüthe der ägyptischen Spekulation in eine Epoche verlegen, in welcher wir bei keiner der übrigen uns bekannten Nationen eine Spekulation auch nur in der ersten Entwicklung finden: nämlich in den Anfang und die Mitte des zweiten Jahrtausends vor Chr. G., von den Zeiten der phönikischen Herrschaft in Aegypten bis gegen das Ende der 19. Dynastie, in die Blüthezeit des ägyptischen Staates, d. h. von etwa 2000 bis 1300 vor Chr. G. Bei den asiatischen Nationen dagegen, die eine eigene Spekulation besassen, bei den Chinesen, Indern und Baktrern, trat diese erst ein ganzes Jahrtausend später ein, nämlich um das 6. Jahrhundert vor Chr. G. Um diese Zeit lebten in China Confucius von 550—477 v. Chr.[552]; in Indien Gautama-Buddha d. h. Gautama der Weise[553] von 548—468 v. Chr.[554]; in Baktrien Zoroaster, nach Anquetil von 589—512 v. Chr.[555]. Doch ist nur die erste dieser Angaben, die Lebenszeit des Confucius, vollkommen genau, die beiden anderen sind es nur annähernd, obgleich der Hauptsache nach geschichtlich begründet. Denn die Bestimmung der Lebenszeit Gautama-Buddha's geht von einer Angabe ceylonesischer Annalen aus, dass das erste buddhistische Concilium im Todesjahre des Buddha stattgefunden habe.

Dies erste buddhistische Concil trifft nach der gewöhnlichen Annahme ins Jahr 543 vor Chr. G., so dass Buddha, der ein Alter von 80 Jahren erreichte, von 623—543 v. Chr. gelebt hätte. Jenes Concil scheint aber nach neueren Untersuchungen um 69 oder 70 Jahre später gesetzt werden zu müssen, weil die Zeitangaben der indischen Königsdynastieen um so viel von der buddhistischen Aera abweichen; und nach dieser Berichtigung fiele Buddha's Leben in die angegebene Zeit. Zoroasters Lebenszeit, wie Anquetil sie angenommen hat, beruht auf einer Zusammenstellung sämmtlicher aus morgen- und abendländischen Schriftstellern bekannt gewordenen, wirklich geschichtlichen Zeitangaben; diejenigen also von vornherein ausgeschlossen, welche sich sogleich auf den ersten Blick als fabelhaft ausweisen, weil sie Zoroaster in eine völlig ungeschichtliche Vorzeit, in das siebente oder sechste Jahrtausend vor Chr. G. versetzen[556]. Jene sämmtlichen Angaben weisen aber so übereinstimmend auf den von Anquetil angenommenen Zeitraum hin, dass derselbe im Ganzen vollkommen gesichert ist, und seine Grenzen nur noch um ein Jahrzehend unbestimmt bleiben.

Es ist nämlich bekannt, dass nach den Zendbüchern Zoroaster unter einem baktrischen Könige Vistaçpa auftrat[557]. Dies ist derselbe Name, der bei den Griechen Hystaspes und bei den späteren Orientalen Kischtasb, Gustasp lautet[558]. Nach Agathias[559] wäre es zwar zweifelhaft gewesen, ob dieser Hystaspes, unter welchem Zoroaster auftrat, jener geschichtlich bekannte Hystaspes, des Darius Vater, gewesen sei, oder nicht. In einer andern Stelle bei Ammianus Marcellinus[560] findet sich dagegen dieser Hystaspes, des Darius Vater, neben Zoroaster als einer der Reformatoren der Magie, d. h. der baktrisch-persischen Glaubenslehre und Gottesverehrung, ausdrücklich namhaft gemacht. Da nach dieser Stelle offenbar eine Tradition vorhanden war, welche dem Hystaspes, des Darius Vater, eine Reform der Magie zuschrieb, und auf der anderen Seite in den Zendbüchern ein König Vistaçpa als Beförderer der zoroastrischen Reform vorkommt, so scheint es gerechtfertigt zu sein, wenn man beide Angaben zusammenfasst und die in der Stelle des Ammianus erhaltene Tradition dahin auslegt, dass jener in den Zendbüchern als Beförderer der zoroastrischen Reform erwähnte Vistaçpa der geschichtlich bekannte Hystaspes, des

Darius Vater, gewesen sei, und demnach die in jener Tradition dem Hystaspes zugeschriebene Reform der Magie eben nur die von Zoroaster unter seiner Herrschaft und unter seinem Schutze ausgeführte. Dass auf diese Weise Hystaspes neben Zoroaster als Reformator der Magie genannt werden, und daraus alsdann die bei Ammianus vorkommende entstellte Form der Tradition entstehen konnte, begreift sich leicht.

Dieser Hystaspes, des Darius Vater, war aber ein Zeitgenosse des Kyros, und stand selbst, wie es scheint, als ein unterworfener und tributär gewordener König mit Kyros in näherer Verbindung[561]. Zoroaster wäre demnach auch ein Zeitgenosse des Kyros gewesen. Hiermit stimmen nun die Angaben arabischer Chronisten, welche den Zoroaster als Zeitgenossen von einem der unmittelbaren Nachfolger des Kyros angeben: nämlich entweder von Kambyses, wie Abulpharadsch[562], oder von Smerdes, wie der alexandrinische Patriarch Eutychius[563]. Alle diese Angaben verlegen also die Lebenszeit Zoroasters in das 6. Jahrhundert vor Chr. G.

Dasselbe 6. Jahrhundert vor Chr. G. ergiebt sich für Zoroasters Lebenszeit auch aus einer anderen von orientalischen Schriftstellern überlieferten Nachricht. Bei Kaschmer stand in früheren Zeiten eine Cypresse, welche von den Parsen, den Anhängern Zoroasters, für heilig gehalten wurde, weil sie der Sage nach von Zoroaster selbst gepflanzt worden sein sollte. Als der Chalif Motawakkel zur Regierung kam, liess er zur Demüthigung der Altgläubigen diese Cypresse im Jahr 232 der Hedschra umhauen und zum Bau seines Palastes in Sermenrai (am Tigris) verwenden, nachdem sie gerade 1450 Jahre gestanden hatte. Ob diese Cypresse wirklich von Zoroaster gepflanzt worden sei, oder nicht, ist gleichgültig. Das Wesentliche ist, dass die Anhänger Zoroasters, wenn sie dieser nach ihrem Glauben von Zoroaster gepflanzten Cypresse im Jahr 232 der Hedschra ein Alter von 1450 Jahren zuschrieben, auch die Lebenszeit des Zoroaster selbst 1450 Jahre vor diese Epoche zurückversetzten, d. h. ins 6. Jahrhundert vor Chr. G. Denn 1450 Mondjahre — und solche sind bei einem muhammedanischen Schriftsteller in der Regel gemeint —, vom Jahre 232 der Hedschra abgezogen, führen in das Jahr 560 vor Chr. Geb. als das Pflanzungsjahr der Cypresse und folglich auf ein Lebensjahr Zoroasters zurück[564].

Ganz bestimmt und ausdrücklich endlich wird die Lebenszeit Zoroasters in das 6. Jahrhundert vor Chr. G. gesetzt von einer anderen arabischen Chronik: Modschmel el tavarikh (Summa historiarum), welche Anquetil in einem Manuskripte der königlichen Bibliothek zu Paris vor sich hatte. Ihr Verfasser, ein muhammedanischer Gelehrter, der sein Werk nach seiner eignen Angabe im Jahr 520 der Hedschra aus älteren arabischen und persischen Quellen zusammentrug, rechnete von der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem durch Nebukadnezar bis auf seine Zeit 1772, und von der Erscheinung Zoroasters bis auf seine Zeit 1700 Jahre. Diese Jahre als Mondjahre berechnet, wie sie bei den Muhammedanern üblich sind, ergeben für die Zerstörung des Tempels das Jahr 590 vor Chr. G. (von unseren Chronologen wird sie in das Jahr 589 oder 588 vor Chr. Geb. versetzt), und für Zoroaster das Jahr 522 vor Chr. G., welches der Chronist etwa als dessen Todesjahr betrachten mochte[565].

Die Annahme, dass Zoroaster im 6. Jahrhundert vor Chr. G. gelebt habe, scheint aber bei den Muhammedanern allgemein herrschend gewesen zu sein, weil sie die Zeit von Zoroasters Auftreten (im 6. Jahrhundert vor Chr. Geb.) bis auf Muhammeds Erscheinung (im 6. Jahrhundert nach Chr. Geb.) oder genauer die Zeit von der Geburt Zoroasters, die etwa um 590 vor Chr. G. angenommen werden kann, bis auf die Geburt Muhammeds im Jahr 571 nach Chr. G. das Jahrtausend Zoroasters, d. h. das Jahrtausend der herrschenden zoroastrischen Lehre, zu nennen pflegen[566].

Fast von selbst ergiebt sich hieraus der Schluss, dass eine bei den Orientalen so allgemein herrschende Annahme auch auf eine eben so allgemein bekannte Zeitrechnung begründet sein müsse, d. h. auf die Zeitrechnung der zoroastrischen Religionsanhänger selbst. Denn es liegt doch wohl nahe, dass diese ihre Jahre eben so gut werden von Zoroaster an datirt haben, wie die Christen ihre Jahre von Christus, oder die Muhammedaner ihre Jahre von Muhammed. Eine solche Zeitrechnung findet sich nun zwar bei den jetzt noch in Indien lebenden Anhängern Zoroasters nicht mehr, weil diese ihre Jahre nach ihrer Vertreibung vom heimischen Boden zählen, d. h. von dem Ende der Sassaniden-Dynastie unter deren letztem Könige Jezdedjerd; sie hat sich aber bei den um 600

nach Chr. G. in China eingewanderten und dort noch in späterer Zeit vorhandenen Parsen erhalten. Denn diese zählen ihre Jahre nach einer Aera, welche in der Mitte des 6. Jahrhunderts vor Chr. G. beginnt, nämlich um das Jahr 560 oder 559 vor Chr., d. h. ungefähr mit dem ersten Auftreten Zoroasters als Verkündigers seiner neuen Lehre[567].

Zoroasters Lebensalter steht also wirklich im Grossen und Ganzen historisch fest. Denn wenn auch vielleicht einem heutigen Leser, der nur mit den abendländischen Literaturkreisen vertraut ist, diese von Anquetil gesammelten Angaben nur ein halbes Vertrauen einflössen sollten, theils wegen der Fremdheit der Literaturen, aus denen sie hergenommen sind, theils wegen des fragmentarischen Charakters, den sie nothwendig an sich tragen müssen, weil die altpersische Literatur, auf welche sie sich beziehen, durch den Fanatismus der Muhammedaner untergegangen ist, und wir froh sein müssen, diese spärlichen Bruchstücke aus dem allgemeinen Ruin gerettet zu sehen; so darf doch begreiflicher Weise einem solchen auf das blosse persönliche Gefühl gegründeten Misstrauen kein kritisches Gewicht beigelegt werden.

Seine näheren Bestimmungen über Zoroasters Lebenszeit gründet nun Anquetil auf eine bei den Parsen erhaltene Nachricht, dass Zoroaster ein Alter von 77 Jahren erreicht habe. In einem jener parsischen Sammelwerke nämlich, welche unter dem allgemeinen Titel „Ravaet, Erzählungen“ vermischte Abhandlungen über theologische und dogmatische Gegenstände enthalten, findet sich folgende Stelle[568]: „In welchem Alter nahte sich der heilige Zoroaster Espenteman zum Ormuzd? Im 30. Jahre. Zehn Jahre blieb er daselbst und empfing das Gesetz. Darauf lebte er noch 47 Jahre; das macht zusammen 77 Jahre.“ Aus dieser Stelle schliesst Anquetil[569], dass Zoroaster in seinem 30. Jahre als Verkünder seiner Lehre aufgetreten sei, und hält dies Auftreten Zoroasters für jene Epoche, von welcher die chinesischen Parsen ihre Aera datiren. Diese aber beginnt, wie wir gesehen haben, im Jahr 560 oder 559 vor Chr. G. Demnach setzt er die Geburt Zoroasters ins Jahr 590 oder 589 vor Chr. G. und seinen Tod 77 Jahre später, ins Jahr 513 oder 512 vor Chr. G. Diese Annahmen sind also blosse Folgerungen Anquetils, welche dem Gutdünken des Beurtheilers

unterliegen, und in der That einer Berichtigung fähig sind, wie wir weiter unten sehen werden.

Zoroasters, Buddha's und Kongfutse's Lebensepochen fallen also den erhaltenen Nachrichten zufolge sämmtlich in das 6. Jahrhundert vor Chr. Geb., und es ist daher keinem Zweifel unterworfen, dass die von ihnen verkündigten Lehren um fast ein Jahrtausend jünger sind, als die ägyptische Spekulation.

Dass auf diese Weise die Spekulation bei den hauptsächlichsten Nationen Asiens: den Baktrern, Indern und Chinesen fast zu gleicher Zeit eintritt, ist eine der auffallendsten Erscheinungen in der Kulturgeschichte. Es erhellt daraus offenbar, dass alle drei Nationen sich um diese Zeit auf einer gleichen Stufe der Gesittung befanden und alle die Entwicklungen des geistigen Lebens schon durchlaufen hatten, welche bei jedem Volke der Entstehung der Spekulation vorangehen müssen. Alle drei Nationen mussten also schon eine Reihe von Jahrhunderten in einem geordneten Staatsleben sich befunden haben, sonst hätten sie die Stufe der Gesittung nicht erreichen können, die zur Entstehung der Spekulation nothwendig ist. Zugleich aber mussten demungeachtet alle drei Nationen bedeutend jünger sein, als die ägyptische, weil die Spekulation fast um ein volles Jahrtausend später bei ihnen eintrat, als bei den Aegyptern. Beide Voraussetzungen finden sich auch wirklich geschichtlich bestätigt.

Die Chinesen reichen mit ihrer chronologisch sicheren Geschichte nur bis in das 24. Jahrhundert vor Chr. G., und ihre kritischen Geschichtschreiber geben selbst an, dass es unmöglich sei, die Jahre ihres 60jährigen Cyklus noch weiter hinauf genau zu bestimmen. Was noch über das dritte Jahrtausend vor Chr. G. zurückgeht, wird von ihnen als ganz dunkle Sagengeschichte betrachtet[570], und die entgegengesetzten Angaben chinesischer Schriftsteller der buddhistischen Sekte, die nach indischer Sitte die Zeiten von der Schöpfung an nach Myriaden von Jahren berechnen, werden von den Schriftstellern der ächten nationalen Schule des Confucius als thörichte Fabeleien verworfen und verlacht[571].

Die Geschichte der Baktrer lässt sich ebenfalls nur bis in das dritte Jahrtausend vor Chr. G. zurückführen. Denn zu Anfang des 3. oder höchstens zu Ende des 4. Jahrtausends vor Chr. G. muss die Einwanderung der arischen Stämme nach

Persien stattgefunden haben, durch welche die Phöniker aus ihren Ursitzen am persischen Meerbusen vertrieben und nach dem mittelländischen Meere hingedrängt wurden. Angaben römischer und griechischer Schriftsteller, welche den Zoroaster oder vielmehr einen älteren Religionsstifter, den Gründer des vor Zoroaster schon bestehenden Magerthums, wahrscheinlich den Hom der Zendbücher[572], in das sechste Jahrtausend vor Chr. G. versetzen, sind offenbar fabelhaft und können aus den baktrischen Urkunden selbst durch Nichts bewiesen werden.

Dasselbe gilt auch von der Geschichte der Inder; auch sie kann auf kein höheres Alter Anspruch machen. Zwar wurde bei dem ersten Bekanntwerden der Sanskritliteratur viel von dem hohen Uralterthume der indischen Nation gefabelt, und die schwachköpfige Leichtgläubigkeit gefiel sich in der gedankenlosen Bewunderung der Myriaden und Millionen von Jahren, mit welchen die späteren Inder ihre erdichteten Zeitrechnungen ausschmückten. Als aber die nüchterne Kritik auch in der Sanskritliteratur Fuss zu fassen anfing, erkannte man bald, dass jene Erstaunen erregenden Zahlen Nichts als ungeschickte Versuche einer rohen Astronomie waren, um die Bewegungen der Himmelskörper zum Behufe der Kalenderberechnung in cyklische Perioden zu bringen, welche für die wirkliche Geschichte ohne allen Werth sind. Im Gegentheile stellt sich aus den neueren Untersuchungen[573] das Ergebniss heraus, dass die Sanskritliteratur, so, wie sie uns erhalten ist, erst in den Jahrhunderten um Chr. G. beginnt und mit ihrer höchsten Ausbildung sogar ins Mittelalter hineinfällt, so dass der älteste Theil der Sanskritschriften, die Veda's, kaum bis ins 5. oder 6. Jahrhundert vor Chr. G. zurückreichen und in ihrer heutigen Form unstreitig noch weit jünger sind. Die Inder möchten also, statt in das Uralterthum hinaufzureichen, wie man früher glaubte, vielmehr eine weit jüngere Geschichte haben, als die Baktrer und Chinesen, und jedenfalls keine ältere, als die Baktrer, mit denen sie stamm- und sprachverwandt sind, ja mit denen sie in einem gemeinsamen Ursitze in Mittelasien einst Ein Volk ausmachten.

So erklärt sich wohl die gleichzeitige Entstehung der Spekulation bei den Baktrern, Indern und Chinesen im Allgemeinen genügend. Zwischen der baktrischen und indischen Spekula-

tion scheint jedoch noch ein engerer Zusammenhang stattzufinden, eine scheint von der anderen abhängig zu sein; und zwar führt der jetzige Stand der Untersuchungen zur Annahme, dass die zoroastrische Spekulation durch ihre Verbreitung nach Indien die des Buddha hervorgerufen habe.

Ein engerer Zusammenhang der Baktrer und Inder im Allgemeinen ergiebt sich nicht blos als möglich, sondern auch als sehr wahrscheinlich, wenn man sich die geschichtlichen und geographischen Verhältnisse beider Völker genauer in die Erinnerung ruft. Baktrer und Inder waren stammverwandt, ja ursprünglich Ein Volk, — beide nannten sich Arier. Ihre Sprachen waren nur mundartlich von einander verschieden; — das Zend ist mit dem Sanskrit, namentlich in dessen älterer Gestalt, wie sie noch in den Veden erscheint, den Wurzeln und dem grammatischen Bau nach identisch. Ihr Kulturzustand war derselbe; — beide Völker waren Ackerbau treibende Hirten. Beide endlich hatten in den älteren vorzoroastrischen Zeiten einerlei religiösen Ideenkreis und einerlei Gottesdienst mit einander gemein; — denn bei beiden Völkern findet sich dieselbe Anbetung der äusseren Natur, des materiellen Weltalls, mit vorherrschender Verehrung des Feuers, und derselbe Gottesdienst mit seinem einfachen Opferrituale: seinem reinen Grase, seiner Butter und Milch u. s. w., sammt seinen auffallenden Reinigungsmitteln: dem Ochsenharne und dem Safte der Somapflanze (des Hom der Zendbücher); ein Kult, der, obgleich aus den einfachen Zuständen eines Hirtenvolkes von selbst hervorgehend, doch bei beiden Nationen zu gleichförmig ist, als dass diese Gleichförmigkeit ein Werk des Zufalls sein könnte. Ein solcher engerer Zusammenhang beider Völker versteht sich aber von selbst, wenn man an ihre geographische Lage denkt; beide nämlich bewohnten die Gelände eines und desselben Gebirgsstockes in Mittelasien: des Paropamisus oder Kaukasus — denn beide Namen trug er bei den Alten — oder des Hindukusch, wie er jetzt heisst, von dessen nördlichen Abhängen die Quellen des Oxus, von dessen südlichen Abhängen die Quellen des Indus herabströmen. Auf den nördlichen Abhängen an den Quellen des Oxus wohnten aber die Baktrer und breiteten von da aus ihre Herrschaft nördlich bis an das kaspische Meer; auf den südlichen Abhängen um die Quellen des Indus wohnten die Inder und von da aus dehnten

sie sich erst in späterer geschichtlicher Zeit längs den Ufern des Indus und Ganges über den ganzen Mittelstrich der indischen Halbinsel. Dass also ein engerer Verkehr zwischen beiden Völkern stattfand, liegt von selbst in ihren geschichtlichen und geographischen Verhältnissen; indische Lehren konnten also allerdings nach Baktrien, baktrische nach Indien eindringen.

Dass aber die zoroastrische Lehre wirklich nach Indien gedrungen sei, wie die parsischen Nachrichten über Zoroasters Leben behaupten, davon finden sich noch in dem heutigen Brahmanenthum unverkennbare Spuren, so mangelhaft es uns auch erst bekannt ist. Noch in der heutigen indischen Glaubenslehre sind einzelne Vorstellungen und Götterbegriffe vorhanden, die offenbar aus der zoroastrischen Lehre herrühren, weil sie dort eine Hauptstelle einnehmen und wesentliche Theile des Glaubenskreises ausmachen, während sie in der brahmanischen Lehre nur eine untergeordnete Stelle einnehmen und gleichsam als verlorene Posten erscheinen; so kommen z. B. Zoroasters sieben Amschaspands, „amescha-spenta, die unsterblichen Heiligen“, bei den Indern unter dem Namen der sieben Rischi's, der sieben Heiligen, als Gestirngötter im Sternbilde des Bären vor. Es finden sich sogar Spuren eines durch die Angriffe der zoroastrischen Lehre auf die brahmanische erregten Religionshasses, ganz so wie er auch aus den religiösen Streitigkeiten späterer Jahrhunderte entstanden ist. Zoroaster bekämpft nämlich die ältere baktrische Götterlehre, welche mit der älteren indischen identisch ist, wie sie noch in den Veda's vorkommt, und macht einen grossen Theil der älteren Götterbegriffe, die noch bei den heutigen Indern hochgefeierte Gottheiten sind, wie z. B. Indra das Himmelsgewölbe, Sarva das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft, zu bösen, verabscheuungswürdigen Wesen; den altarianischen Namen Deva's, die Himmlischen, wie noch heute bei den Indern die Götter heissen, macht er zu einem Schmähnamen, zu einem Namen der bösen Geister, deren Bekämpfung auf jeder Seite der Zendbücher gepredigt wird. Dagegen rächt sich nun die brahmanische Lehre dadurch, dass sie ihrerseits auch den Namen Ahura, Geist, welchen Zoroaster seinen guten Gottheiten beilegt, um sie als reine geistige Wesen zu bezeichnen, zu einem Schmähnamen macht und diese Ahura's

zu einer Klasse von untergeordneten bösen Dämonen, den Asura's, herabsetzt. Ja die Anhänger Zoroasters selbst, in den Zendbüchern im Gegensatze zu den Altgläubigen, den poëriotkaëscha's, die Neugläubigen, Jetztlebenden, nabanazdista's genannt, erscheinen im Rigveda zu einem Sohne Manu's, dem Stammvater der Inder, unter dem Namen Nabhanedischtha personifizirt, von dem es heisst: er sei von dem väterlichen Erbe ausgestossen.

Aus diesen und ähnlichen Spuren, die uns in dem Dunkel, das noch immer die indische Geschichte bedeckt, die fehlenden genaueren Nachrichten ersetzen müssen, lässt sich schliessen, dass die zoroastrische Lehre in Indien nicht blos bekannt wurde, sondern auch eine Reaktion erregte. Da nun nach den neuesten Untersuchungen Buddha nicht, wie früher geglaubt wurde, älter, sondern um 40 Jahre jünger ist, als Zoroaster, so gewinnt es allerdings den Anschein, als ob Buddha die Anregung zu seiner Spekulation von der zoroastrischen empfangen hätte, besonders da er in manchen Punkten, wie z. B. in dem für uns so fremdartigen Urgottheitsbegriffe, den er gleich Zoroaster als den unendlichen Raum auffasst, mit der zoroastrischen Lehre übereinstimmt Zoroasters Spekulation wäre dann die originale, selbstständige, aus welcher die des Buddha erst ihren Anstoss erhalten hätte; denn eine ältere Spekulation als gemeinschaftliche Quelle beider anzunehmen. ist gar kein Grund vorhanden. Buddha's Spekulation wäre zugleich die älteste indische gewesen, da die Veda's nur einen einfachen Glaubenskreis und noch keine eigentliche Spekulation enthalten, und die übrigen indischen Sekten erst später entstanden sind, als der Kampf des Brahmanismus mit dem Buddhismus beendigt und der letztere aus Indien verdrängt war. Nur eine genauere, quellenmässige Kenntniss von Buddha's Geschichte und Lehre kann also über das Verhältniss der indischen Spekulation zur baktrischen Aufschluss geben. Diese Kenntniss des Buddhismus aus den ächten Sanskritquellen fehlt uns aber noch, denn bis jetzt war er uns nur in seinen späteren, schon umgebildeten Formen bekannt geworden, aus chinesischen, mongolischen, tibetanischen und ceylonesischen Quellen nämlich. Da aber in Nepal eine grosse Sammlung buddhistischer Schriften in Sanskrit aufgefunden wurde und zum grössten Theile in den Besitz der asiatischen Gesellschaft

zu Paris gelangte, so lässt uns schon die nächste Zukunft Abhülfe dieses Mangels hoffen, denn Burnouf, der bereits angefangen hat, sich durch die Erklärung der Zendbücher ein unsterbliches Verdienst um die zoroastrische Spekulation zu erwerben, hat auch die Geschichte des indischen Buddhismus zum Gegenstande seiner Untersuchungen gemacht und ist im Begriff, die Ergebnisse seiner Forschungen zu veröffentlichen[574]. Von ihm also ist die Entscheidung dieser Frage zu erwarten. Welche von beiden Spekulationen aber auch sich als die ältere und originale ausweisen wird, ob die indische oder die baktrische, ein Zusammenhang zwischen beiden findet jedenfalls statt.

Nicht so jedoch zwischen ihnen und der chinesischen. Diese hat von keiner der anderen irgend einen Einfluss erlitten, sondern sich vollkommen selbstständig aus der Bildung des chinesischen Volkes entwickelt, wie schon ihr von jenen beiden anderen ganz verschiedener Charakter beweist, der blos auf das gesellschaftliche und bürgerliche Leben gerichtet und daher ausschliesslich moralisch und politisch, keineswegs aber religiös ist. Wenn auch später, um 250 vor Chr. Geb., der Buddhismus in China eindrang, so war doch Buddha dem Confucius gänzlich unbekannt; die chinesischen Buddhisten pflegen zwar einen Ausspruch des Confucius auf Buddha zu deuten, es ist dies jedoch nur eine willkührliche Auslegung, ja geradezu eine Fälschung dieses Ausspruches, der Nichts enthält als die für den Verkehr und die Völkerkunde der Chinesen in jener Zeit allerdings bedeutsame Aeusserung: auch die Reiche im Westen von China besässen Weise[575].

Von diesen drei Spekulationen kommt in dem vorliegenden Werke nur die baktrische d. h. die des Zoroaster in Betracht, weil sie auf die Ausbildung unseres abendländischen Ideenkreises einen bedeutenden Einfluss gehabt hat, während die beiden anderen unserer Bildung gänzlich ferne stehen und auf sie keinen Einfluss ausübten. Die baktrische Spekulation hat aber in der That auf unseren Ideenkreis sehr wesentlich eingewirkt, denn der erste Schritt zur Entwicklung unserer modernen Denkweise ist durch sie geschehen. Sie ist es, die zuerst die Einheit des göttlichen Urwesens und eine wesentlich moralisch gedachte Geisterwelt gelehrt hat, und also die ersten Anfänge eines, wenn auch noch unvollkommenen Mono-

theismus und Spiritualismus enthält. Ausserdem sind einzelne untergeordnete Vorstellungen, wie z. B. die von der Auferstehung der Todten, dem Weltgerichte und einem seligen Reiche auf Erden nach dem Ende der Dinge, aus der baktrischen Glaubenslehre geradezu in die christliche übergegangen. Wir müssen also die baktrische Spekulation ebensogut wie die ägyptische zum Gegenstande einer näheren Darstellung machen.

Erstes Kapitel.

Die Quellen, aus denen wir zum Behufe einer Darstellung der baktrischen Spekulation schöpfen können, sind, wie die der ägyptischen Glaubenslehre, doppelter Art: erstens die Angaben griechischer und römischer Schriftsteller und sodann die Originaldenkmäler der zoroastrischen Lehre selbst, an welche letztere sich die Berichte neupersischer Schriftsteller und die spärlichen Werke der zoroastrischen Sekte anschliessen. Denn obgleich wir auch auf diesem Gebiete der Literatur die Zerstörung der Zeit zu beklagen haben, so sind doch die baktrisch-persischen Religionsvorschriften nicht so gänzlich untergegangen, wie die ägyptischen; sondern einzelne Theile derselben, obgleich nur geringe Ueberreste einer weit grösseren Zahl heiliger Bücher und einer ganzen an sie geknüpften Priesterliteratur, haben sich bei den noch vorhandenen Anhängern Zoroasters, den Gebern, zu Kirman in Persien und zu Surate in Indien bis auf den heutigen Tag erhalten. Von einer Prüfung und Vergleichung dieser beiden Quellen: einerseits der griechischen und römischen Schriftsteller und andrerseits der Originaldenkmäler mit ihren neupersischen und indischen Erklärern, muss also auch hier, wie bei der ägyptischen Glaubenslehre, die Darstellung ausgehen.

Die griechischen und römischen Quellen bestehen auch hier, wie bei der ägyptischen Glaubenslehre, aus einzelnen bei den verschiedenartigsten Schriftstellern zerstreut vorkommenden Stellen, theils gelegentliche geschichtliche Berichte, theils Auszüge aus verloren gegangenen ausführlichen Werken über die zoroastrische Lehre enthaltend. Dass die Griechen frühzeitig Werke über die zoroastrische Lehre besassen, kann nicht verwundern, wenn man bedenkt, dass bald nach dem Tode Zoroasters seine Lehre zur Staatsreligion des persischen Reiches erhoben wurde, desjenigen Reiches, welches auf die politische Entwicklung der Griechen während der ganzen Dauer ihrer nationalen Selbstständigkeit den entschiedensten Einfluss übte;

denn das ganze politische Leben der Griechen entwickelte sich an ihrem Verhältnisse zum persischen Reiche. Ihr Zusammenstoss mit den Persern in den Perserkriegen lehrte sie zuerst sich dem Auslande gegenüber als eine politische Gesammtheit fühlen; und als sie sodann durch den glücklichen Ausgang der Perserkriege dahin gelangten, unter der Oberherrschaft einzelner Städte einen wirklichen Staatsverband zu bilden, so war es ihre Stellung zum persischen Reiche, welche nicht blos ihre äussere Politik, ihre Kriege und Bündnisse bestimmte, sondern auch ihre inneren Verhältnisse, namentlich die der Herrschenden zu den Beherrschten, gestaltete; denn die Herrschenden suchten ihr Uebergewicht immer durch ein Anschliessen an den persischen Staat zu sichern, sobald sie sich nicht im Stande fühlten, ihm offen die Stirn zu bieten, so dass der Einfluss des Perserkönigs in Griechenland fortwährend fühlbar war, bis beide Nationen zusammen endlich einer dritten, der makedonischen, unterlagen. Der persische Staat hatte also für die Griechen noch eine ganz andere Wichtigkeit, als der ägyptische; denn während sie mit diesem nur in Handelsverbindungen standen, so dass Aegypten auf Griechenland nur jenen allgemeinen Einfluss ausüben konnte, den jeder mächtige und gebildete Staat auf kleinere und ungebildetere nothwendig ausüben muss, so standen sie dagegen zu Persien in den engsten politischen Beziehungen und erlitten seinen unmittelbaren Einfluss. Bei einer so engen Verbindung und einem so häufigen Verkehre zwischen beiden Nationen konnten die Griechen mit persischer Sprache, Bildung und Literatur unmöglich unbekannt bleiben, besonders da der grösste Theil der kleinasiatischen Griechen unter unmittelbarer persischer Herrschaft lebte. Und als nun gar Alexander von Makedonien Persien eroberte, und durch seine Heereszüge Griechen und griechische Bildung sich über ganz Vorderasien bis an den Indus ausbreiteten, stand Persien mit seiner Literatur den Griechen völlig offen und wurde, wie sich von selbst erwarten lässt und durch erhaltene Nachrichten ausdrücklich bestätigt wird, ein Gegenstand zahlreicher griechischer Schriften. Die Lehre Zoroasters als persische Staatsreligion, als persische Priesterlehre: die Magie — von den Griechen so benannt, weil die persischen Priester Mager hiessen —, konnte also schon aus diesem Grunde: als eine geschichtliche Thatsache, den Griechen

nicht unbekannt bleiben. Wir haben aber überdies noch ausdrückliche Zeugnisse, dass sie auch aus einem inneren Grunde: wegen ihres spekulativen Gehaltes, für die griechischen Denker ein hohes Interesse hatte, seitdem Pythagoras nach einem zwölfjährigen Aufenthalte in Babylon die erste Kunde von der persischen Lehre nach Griechenland gebracht und durch seine Schule verbreitet hatte. Denn mehrere der grössten griechischen Weisen: ein Empedokles, Demokrit, Plato, reisten, wie Plinius der Aeltere versichert, eigens in den Orient, um die Magie, die Lehre der Mager, dort an der Quelle kennen zu lernen. Und dass dies kein leeres Mährchen ist, beweist der Einfluss, den die zoroastrische Spekulation auf die Lehren dieser Denker gehabt hat. Dem Demokrit z. B. werden geradezu die hauptsächlichsten Vorstellungen der zoroastrischen Glaubenslehre zugeschrieben, wie die Annahme des Dualismus: des guten und bösen Prinzipes, und die Auferstehung; und Plato, welcher den Zoroaster unter dem Titel erwähnt, den ihm noch heute seine Anhänger geben — er nennt ihn Zoroaster den Ormuzdischen —, entlehnte die Umgestaltungen, die er mit der pythagoräischen Lehre vornahm, den Grundzügen nach aus dem persischen Glaubenskreis. Schon in dieser früheren Zeit scheinen daher die Griechen Schriften über die persische Priesterlehre gehabt zu haben, und des Demokritos Buch über die Literatur der Babylonier, dessen Titel uns Diogenes von Laërte aufbehalten hat, scheint Nichts als ein Bericht über die priesterliche Literatur und Lehre der Mager gewesen zu sein. Zur Zeit Alexanders und später waren Darstellungen der Magerlehre zahlreich vorhanden. Sie waren meistens in grösseren geschichtlichen Werken enthalten, wie z. B. im achten Buche der Geschichte Philipps von Makedonien, welche den Theopompos, einen Schüler des Isokrates, zum Verfasser hatte; im fünften Buche der persischen Geschichte des Dinon, eines Zeitgenossen des Alexander; in der Geschichte Alexanders von Hekatäos aus Abdera, einem Begleiter Alexanders auf seinen Feldzügen. Unter den Ptolemäern endlich handelte ein Peripatetiker: Hermippos aus Smyrna, in seinem Buche von den Magern die persische Lehre und Priesterliteratur so genau ab, dass er den Inhalt der einzelnen zoroastrischen Bücher, ja sogar ihre Zeilenzahl angab.

Leider ist von den genannten und allen ähnlichen Werken

über die priesterliche Lehre und Literatur der Perser keines auf uns gekommen, und wir müssen uns mit den mageren Auszügen Späterer: eines Plutarch, Diogenes Laërtius u. A. begnügen. So karg diese Nachrichten im Vergleiche zu ihren untergegangenen Quellen sind, so befinden sie sich doch in einem weit besseren Zustande, als die Nachrichten über die ägyptische Glaubenslehre. Und namentlich ist Plutarchs Bericht von der persischen Glaubenslehre in seiner sonst so verwirrten und kopflosen Abhandlung von Isis und Osiris so zum Erstaunen verständig und geordnet, dass er mit Ergänzungen aus anderen Nachrichten einen zwar kurzen, aber doch in den wesentlichsten Theilen vollständigen Abriss der zoroastrischen Spekulation darbietet; ein Zeichen, wie gut der Schriftsteller, den er auszieht: Theopomp der Geschichtschreiber, in seinem achten Buche der Philippischen Geschichte, die Lehre der Mager vorgetragen hatte.

Eine zweite Quelle für unsere Kenntniss der zoroastrischen Lehre sind die baktrisch-persischen Religionsschriften in ihrer Ursprache, dem Zend, selbst. Diese Zendschriften waren bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts in Europa unbekannt, und nur eine vage Nachricht von ihrer Existenz in Indien war nach dem Occident herübergedrungen. Das Verdienst, sie mit einer von der reinsten Begeisterung für die Sache eingeflössten Beharrlichkeit und Aufopferung nach Ueberwindung der grössten Schwierigkeiten in Indien aufgesucht und nach Europa herübergebracht zu haben, gehört dem Franzosen Anquetil du Perron; ein Verdienst, das gross genug ist, um seinen Namen unsterblich zu machen und ihm die dankbare Verehrung der Nachwelt zu sichern. Nach seiner Rückkehr gab Anquetil eine in Indien unter der unmittelbaren Leitung parsischer Priester gemachte Uebersetzung dieser Religionsschriften heraus und hinterlegte die Originale derselben auf der königlichen Bibliothek zu Paris. Das hauptsächlichste dieser Manuskripte umfasst die Gesammtheit der Zendschriften, soweit sie sich noch bei den Parsen erhalten haben, unter dem Namen Vendidad-Sadeh. Dieser Vendidad-Sadeh ist aber nicht ein einziges, zusammenhängendes Werk, sondern umfasst drei gesonderte Theile. Der grösste derselben ist der eigentliche Vendidad, eine Art von Glaubenslehre, denn er enthält einen ziemlich vollständigen Abriss des zoroastrischen Glaubens-

und Mythenkreises; der zweite ist das Izeschne, zendisch Yaçna, eine Sammlung von Gebeten und Lobpreisungen für den Gottesdienst; der dritte und kleinste Theil ist eine ähnliche kleinere Gebetsammlung, Vispered genannt. An diese drei Hauptschriften schliessen sich noch einzelne Stücke liturgischen Inhaltes: Gebete, Segenssprüche, Anrufungen u. dgl. an, welche mit dem Izeschne und Vispered eine Art Brevier für den täglichen Gottesdienst ausmachen und aus Bruchstücken untergegangener grösserer zoroastrischer Schriften bestehen. Die übrigen Manuskripte Anquetil du Perrons enthalten theils Uebersetzungen und Paraphrasen der Zendbücher in Pehlvi und Sanskrit, theils selbstständige Werke aus späteren Perioden bis in die neueste Zeit, der Mehrzahl nach theologischen und religiösen und nur in der Minderzahl geschichtlichen Inhaltes, hauptsächlich die Schicksale der parsischen Sekte betreffend. Unter den Paraphrasen der Zendbücher sind besonders die in Sanskrit wichtig, weil sie schon ein Alter von dreihundert Jahren haben und den Sinn der Zendbücher genauer wiedergeben, als die Anquetilsche Uebersetzung, welche aus der schon unreiner gewordenen Tradition der heutigen Parsen unmittelbar hervorgegangen ist. Die Pehlviübersetzungen dagegen, obgleich wegen ihres muthmaasslichen hohen Alters von noch höherem Werthe als die in Sanskrit, sind für den Augenblick noch unzugänglich, da die Erklärung des Pehlvi noch weniger vorgerückt ist, als selbst die des Zend, die Aufschlüsse, welche die Pehlviübersetzungen darbieten können, also erst von der Zukunft zu erwarten sind. Unter den selbstständigen Schriften der Parsensekte ist der Bundehesch in Pehlvi, welchen Anquetil ebenfalls übersetzt hat, von besonderem Interesse, da er eine vollständigere Glaubenslehre enthält, als der Vendidad, und wenn auch nicht, wie die Parsen vorgeben, die Uebersetzung einer Schrift Zoroasters aus dem Zend ist, doch jedenfalls bis in die Dynastie der Sassaniden hinaufreicht und also den Entwicklungsstand der zoroastrischen Lehre in dieser Periode nachweist. Eine genauere Uebersetzung dieses Werkes, als die Anquetilsche nach der Erklärung der Parsen niedergeschriebene, hängt aber auch von den weiteren Fortschritten in der Kenntniss des Pehlvi ab.

Der fragmentarische Zustand, in welchem uns die Zendschriften zugekommen sind, würde uns schon von selbst darauf

schliessen lassen, dass sie nur Ueberreste von untergegangenen zahlreicheren heiligen Schriften sein müssen. Die Angaben der Parsen bestätigen diese Vermuthung ausdrücklich, und es haben sich bei ihnen noch Verzeichnisse der untergegangenen heiligen Bücher erhalten. Ein solches Verzeichniss hat Anquetil mitgebracht, und wir können uns daraus noch eine ungefähre Vorstellung von der Gesammtheit dieser heiligen Schriften der Mager zusammenstellen.

Dieser Bücher, welche alle dem Zoroaster beigelegt wurden, waren 21, — Nosk, im Zend Naçka genannt; es waren ihrer also nur halb so viel, als der ägyptischen heiligen Schriften, der 42 sogenannten Bücher des Hermes. Von diesen 21 Naçka's scheinen, nach den mitunter nicht sehr klaren Inhaltsanzeigen, zwei (das 1. und 15.) Gebete und Lobgesänge zum Gebrauche des Gottesdienstes enthalten zu haben; eine bedeutende Zahl, etwa sechs (das 2., 3., 4., 10., 16. und 21.), beschäftigten sich, wie es scheint, mit der Pflichtenlehre; andere, etwa vier (das 5., 10., 12. und 20.: der eben noch erhaltene Vendidad), enthielten die eigentliche Glaubenslehre; eine eben so grosse Zahl (das 8., 9., 17. und 19.) betraf die Gesetzgebung, Staatsverfassung und Rechtslehre; eines (das 7.) das Ceremonial- und Ritualgesetz; eines (das 6.) Astronomie uud Astrologie; eines (das 14.) die Medizin; eines (das 18.) die Lehre von den Amuleten; eines endlich (das 11.) enthielt die Geschichte Zoroasters und der Einführung seines Gesetzes durch Hystaspes (Gustasp). Der Verlust des 12. Naçka ist besonders zu beklagen, denn er scheint ein Inbegriff der ganzen zoroastrischen Lehre gewesen zu sein und in einem Abrisse eine Schilderung des Weltganzen und der aus dessen Zustande für den reinen Gottesverehrer herfliessenden Pflichten enthalten zu haben: eine Theologie und Kosmographie, Dogmatik, Moral und Staatslehre zu gleicher Zeit; da ja aus der zoroastrischen Ansicht von der Doppeltheilung der Welt in ein Reich des Lichtes und der Finsterniss die ganze Lehre von dem Zustande der Erde, des Menschengeschlechtes und des Staates hervorging, als welche aus ihrem jetzigen verderbten Zustande in einen guten und reinen durch Befolgung der Religionsvorschriften übergehen sollten.

Aus diesen Inhaltsverzeichnissen der Zendbücher ersehen wir, dass die Wissenschaft der Mager, des Priesterstammes

bei den Baktrern und Persern, ebenso wie die Priesterwissenschaft bei den Aegyptern, den gesammten Kreis des Wissens umfasste, soweit es sich nach dem damaligen Bildungsstande der arianischen Völker bei den Baktrern und Persern entwickelt hatte; denn die Zendschriften enthalten Theologie und Dogmatik, Moral, Gesetzgebung und Rechtslehre, Medizin und Astronomie. Doch scheint, nach den Zendbüchern zu urtheilen, bei den baktrischen Magern die Astronomie mit ihren Hülfswissenschaften nicht so entwickelt gewesen zu sein, als bei den assyrischen in Babylon, welche den Nachrichten der Alten zufolge noch geschicktere Himmelsbeobachter gewesen sein sollen, als selbst die ägyptischen Priester; von den Zendbüchern wenigstens war nur Eines astronomischen und astrologischen Inhaltes.

Der Umfang der Zendbücher scheint bedeutend gewesen zu sein. Das Wenige, was uns von ihnen übrig geblieben ist, der Vendidad — der 20. von den 21 Naçka's —, und die im Yaçna erhaltenen Bruchstücke aus den übrigen Naçka's, füllt einen starken Folianten. Die sämmtlichen 21 Naçka's bildeten also wenigstens eben so viele Folianten, wahrscheinlich aber mehr, da einzelne Naçka's, wie z. B. der 12., einen zu reichen Inhalt hatten, als dass sie in Einem Bande hätten können zusammengefasst sein. Die Angabe des Hermippos[576]: die zoroastrischen Schriften hätten zwanzigmalhunderttausend Zeilen ausgemacht, also ungefähr das Vierfache der aristotelischen Schriften, die auf 445,000 Zeilen von den Alten angegeben werden, enthält demnach durchaus nichts an sich Unmögliches und Ungereimtes; besonders wenn man bedenkt, dass die Zendschriften doch wohl ursprünglich in der sehr weitläufigen Keilschrift geschrieben waren, welches die den arianischen Sprachen eigenthümliche alte Schrift war. Denn die jetzige Zendschrift ist offenbar erst später aus dem semitischen Alphabet entstanden, und zwar aus jenen semitischen Schriftzügen, welche auf Inschriften noch vorhandener babylonischer Backsteine neben der assyrischen Keilschrift vorkommen, wie die früher in den Noten[577] gegebene Entzifferung einer solchen Inschrift beweist. Die jetzige Zendschrift ist also babylonischen Ursprungs und trat an die Stelle der Keilschrift wohl nur deshalb, weil sie bequemer zu schreiben ist.

An diese heiligen Bücher schloss sich nun in Form von Kommentaren und selbstständigen Werken eine ganze gelehrte Priesterliteratur an. Dies erhellt nicht blos aus solchen Werken, die sich in Pehlvi und Parsi bei den Parsen noch erhalten haben, wie z. B. der oben schon angeführte Bundehesch, sondern auch aus den Nachrichten der Alten, welche einzelne solcher Kommentatoren mit Namen anführen[578]. Dass diese Priesterliteratur sich über den ganzen Kreis der Priesterwissenschaften ausdehnte, soweit sie von den Magern gepflegt wurden, also nicht blos dogmatischen und moralischen Inhaltes war, wie unsere heutigen theologischen Literaturen, erhellt nicht allein aus der Natur der Zendbücher selbst, welche den ganzen von den Magern gepflegten Wissenskreis umfassten, sondern auch aus den Angaben der Alten, welche den Magern, namentlich denen in Babylon, ein wirklich gelehrtes Wissen, z. B. eine sehr ausgebildete Astronomie und sehr ausgedehnte astronomische Beobachtungen, zuschrieben und von förmlichen gelehrten Schulen, z. B. in Babylon und Borsippa[579], und von den aus diesen gelehrten Schulen hervorgegangenen Sekten der Mager reden. Weder gelehrte Schulen noch wissenschaftliche Sekten können aber ohne eine gelehrte Literatur bestehen. So ist denn auch noch eines der Bruchstücke in Anquetils Sammlung astronomischen Inhaltes, wie es scheint die Verfertigung von Sonnenuhren betreffend; ein ärmlicher Ueberrest im Vergleiche zu jenen astronomischen Schätzen, welche Alexander in Babylon vorfand und welche noch von den späteren alexandrinischen Gelehrten bei ihren astronomischen Berechnungen benutzt wurden. Dass aber jene babylonischen Astronomen Mager waren, haben wir schon früher nachgewiesen[580]; es ist demnach allerdings statthaft, von der Bildung jener babylonischen Priester auf die der persischen und baktrischen im Allgemeinen zu schliessen. Auch bei den Baktrern und Persern findet sich also dieselbe Erscheinung, wie bei den Aegyptern und Indern, — und überhaupt allen Völkern, deren Priesterstand Träger und Pfleger ihrer geistigen Bildung war, — die nämlich, dass eine Anzahl heiliger Schriften den Kern ihrer ganzen Priesterliteratur und den Mittelpunkt ihrer gesammten Wissenschaft und Gelehrsamkeit ausmachte.

Als Urheber dieser heiligen Zendschriften nennen nun sowohl die Angaben der heutigen Parsen, als die Nachrichten

der Alten den Zoroaster. Dass Zoroaster Bücher geschrieben habe, in denen er seine Lehre niederlegte, ist nicht im Mindesten weder unmöglich, noch auch nur unwahrscheinlich; denn zu seiner Zeit, im sechsten Jahrhundert vor Chr. Geb., war die Schrift längst allgemein im Gebrauch. Ob aber alle ihm zugeschriebenen Bücher wirklich von ihm herrührten, ist eine andere Frage, die wir jetzt, wo die Mehrzahl dieser Schriften untergegangen ist, mit Bestimmtheit weder zu bejahen noch zu verneinen vermögen. Bei der grossen Ausdehnung der untergegangenen Zendschriften über alle Theile des priesterlichen Wissens, und nach der Analogie der heiligen Schriften anderer Völker, könnte man vermuthen, dass auch bei den Baktrern und Persern die heiligen Schriften nicht einem Einzelnen zuzuschreiben sind, sondern von verschiedenen Verfassern aus verschiedenen Zeiten herrührten und erst bei den Späteren mit den zoroastrischen Büchern zu einem Ganzen verschmolzen. Aber da zu Alexanders des Grossen Zeit, nur zwei Jahrhunderte nach Zoroaster, die Sammlung der zoroastrischen Schriften schon in ihrem ganzen Umfange vorhanden war, wie die grosse Zahl von Zeilen beweist, welche Hermippos den zoroastrischen Schriften zuschreibt, so ist diese Vermuthung nicht sehr wahrscheinlich; man müsste sie denn etwa dahin beschränken, dass sich unter dieser Sammlung heiliger Bücher auch Schriften der ersten zoroastrischen Schule und seiner nächsten Zeitgenossen befunden hätten. Ebenso lässt sich auch von den uns erhaltenen Zendschriften zwar noch nicht mit Sicherheit sagen, ob sie als wirkliche Schriften Zoroasters betrachtet werden müssen oder nur als Denkmäler seiner Lehre und als Werke seiner Schule, oder wie weit sie etwa durch spätere Zusätze interpolirt sind, und erst die fortgeschrittene Interpretation der Bücher kann eine philologisch sichere Kritik derselben möglich machen. Aber es ist schon jetzt mehr als wahrscheinlich, dass sie wirklich auf Zoroaster als ihren Urheber zurückgeführt werden müssen; innere und äussere Gründe, geschichtliche Anspielungen, Lehre und Sprache sprechen in gleichem Maasse dafür.

Auf jeden Fall jedoch sind die erhaltenen Zendschriften kein untergeschobenes Machwerk aus späteren Zeiten, kein Erzeugniss frommen Betruges, wofür sie bei ihrem Bekanntwerden in Europa erklärt wurden. Dass sie bei ihrem Erscheinen die

Angriffe der Kritik rege machten, ist natürlich und war nothwendig; nur hätten diese Angriffe mehr aus wissenschaftlichem Prüfungsgeiste als aus Unkunde und blossem Misstrauen hervorgehen sollen. Unter diesen nun vergessenen Angriffen zeichnen sich wieder die von **Meiners**, den wir schon einmal als verkehrten Kritiker der älteren pythagoräischen Philosophie tadelnd erwähnen mussten, durch ihre groben Vorurtheile, durch eine der Kritik ganz ungeziemende Eingenommenheit gegen den zu prüfenden Gegenstand und durch einen völligen Mangel an Sachkenntniss aus. Ihres inneren Werthes wegen hätten sie hier gar nicht verdient erwähnt zu werden, sondern hätten ruhig der Vergessenheit überlassen werden können, wenn es nicht hauptsächlich dem üblen Einflusse der Meiners'schen Kritik zugeschrieben werden müsste, dass die zoroastrische Lehre zum grossen Nachtheile für das richtige Verständniss der ältesten spekulativen Systeme in den bisherigen geschichtlichen Werken über die alte Philosophie unberücksichtigt geblieben ist. Um dies auf Unkenntniss der Sache gegründete Vorurtheil umzustossen, war es nothwendig, die Hauptquelle, aus der es geflossen ist, ausdrücklich zu erwähnen und zu verwerfen. Die Meiners'schen Angriffe selbst, die uns bei dem jetzigen Stande der orientalischen Studien oft wahrhaft komisch und unbegreiflich erscheinen, hier besonders zu widerlegen, wäre bei der jetzigen, seit jener Zeit ganz veränderten Sachlage vollkommen zwecklos, weil die unterdessen stattgefundenen Fortschritte der orientalischen Studien schon richtigere Ansichten an ihre Stelle gesetzt haben. Das überraschend schnell in Aufnahme gekommene Studium der indischen Literatur hat den geistigen Horizont sehr erweitert und uns früher ganz unbekannte Gebiete aufgeschlossen. Die genaue grammatische Kenntniss des Sanskrit hat auch den Zugang zu dem Zend eröffnet, und Forscher wie Burnouf und Bopp, die in den orientalischen Studien eines gegründeten hohen Ansehens geniessen, haben das Zend als eine nahverwandte Schwestersprache des Sanskrit erkannt, und diese Verwandtschaft beider Sprachen trat noch augenfälliger hervor, seitdem die ältere Form des Sanskrit bekannter wurde, welche sich noch in den Veden, den ältesten Religionsurkunden der Inder, erhalten hat. Lassens Untersuchungen über die von Darius, Xerxes und ihren Nachfolgern herrührenden Keilinschriften haben zugleich das

Altpersische wieder ans Licht hervorgezogen, so dass man nun im Stande ist, sich von dem altarianischen Sprachstamme in seinen Hauptdialekten: dem Indischen, Baktrischen und Altpersischen, eine grammatisch gesicherte Vorstellung zu machen. Dadurch hat sich denn das Alter und die Aechtheit des Zend über allen Zweifel erhaben herausgestellt. Da nun das Zend nach seinem ganzen grammatischen Bau eine noch ältere Sprachgestaltung ist, als selbst das Sanskrit der Veden, auch frühzeitig schon veraltet und der Menge unverständlich geworden sein muss, indem sich Uebersetzungen der Zendbücher in dem Dialekte des Pehlvi vorfinden und dem Pehlvi ebenfalls ein wenigstens bis auf Alexander reichendes Alter zugeschrieben werden muss, so ist auch das Alter und die Aechtheit der im Zend erhaltenen Schriftdenkmäler gleich sicher.

Diese Zendschriften hat in den letzten Jahren Burnouf in einem lithographirten Abdruck herausgegeben und zugleich begonnen, sie, gestützt auf die vergleichende Sprachkunde, besonders auf die Vergleichung des Sanskrit, lexikalisch und grammatisch zu erklären und zu übersetzen. Diese Erklärung und Uebersetzung ist aber noch weit entfernt, vollendet zu sein, und es ist also zu einem richtigen Urtheile über den Stand unserer Kenntniss der zoroastrischen Lehre nöthig, genauer zu wissen, wie weit wir in dem Verständnisse der Zendschriften in diesem Augenblicke gekommen sind.

Durch die Anquetilsche Uebersetzung, sollte man denken, sei die grammatische Interpretation des Textes gegeben. Dem ist aber nicht so. Sondern die Anquetilsche Uebersetzung giebt den Sinn der Zendbücher nach der Erklärungsweise der heutigen Parsenpriester, welche Anquetils Lehrer waren. Diese Erklärungsweise ist aber, wie die aller religiösen Partheien, eine dogmatisch-traditionelle, d. h. sie bestimmt den Sinn der heiligen Schriften nach der in dem Unterrichte der Priesterschulen stattfindenden Ueberlieferung, gemodelt nach dem jeweiligen Stande des Glaubenskreises und den herrschenden Lehrmeinungen. Die Exegese des Urtextes befindet sich also bei den Parsen auf derselben Stufe, wie die des alten Testamentes bei den Rabbinen, die des Koran in den muhammedanischen Rechtsschulen, die der Bibel bei den Kirchenvätern und den dogmatisch-kirchlichen Interpreten, oder wie die des Plato bei den Neuplatonikern, die des Aristoteles bei den Arabern

und den Scholastikern. Diese Erklärungsweise ist aber, wie jeder Sachkenner weiss, weit davon entfernt, den Sinn des Urtextes wörtlich-getreu, historisch-grammatisch genau wiederzugeben, sondern trübt denselben auf die mannigfachste Weise dadurch, dass sie in den Text die von der Glaubensparthei, der Schule, angenommenen, in ihr gerade herrschenden Lehrmeinungen hineinlegt, wodurch in den bei weitem meisten Fällen die Interpretation einen ganz anderen Sinn gewährt, als der Text. Es ist bekannt, welche grosse Anstrengungen es der neueren Wissenschaft gekostet hat, die Exegese unserer eigenen Religionsschriften von dieser dogmatischen Hülle zu befreien, um den ursprünglichen Sinn des Textes wieder aufzufinden, und wie diese Bemühungen, trotzdem sie nun schon ein Jahrhundert lang fortgesetzt wurden, noch keineswegs ganz mit Erfolg gekrönt sind. Denn eine solche Wiederauffindung des ursprünglichen Sinnes ist noch nicht mit dem blossen grammatischen Verständnisse des Textes gegeben — das an sich schon Schwierigkeiten genug darbietet —, sondern wird erst durch die Wiederherstellung des ganzen Ideenkreises möglich, welcher den Religionsschriften zu Grunde liegt. Die Wiederherstellung eines solchen uns mehr oder minder verloren gegangenen Ideenkreises kann aber eigentlich nur aus der genauesten Kenntniss seiner ganzen Zeit und ihres Bildungsstandes hervorgehen, setzt also ein ausgedehntes Quellenstudium und, wo dieses lückenhaft bleiben muss, zu seiner Ergänzung einen nicht gemeinen Scharfsinn voraus, und ist demnach keine leichte, den Kräften eines Jeden angemessene Aufgabe. Schon hiernach kann man nun die Schwierigkeiten bemessen, welche ein Erklärer der Zendbücher zu überwinden hat. Diese Schwierigkeiten sind aber noch bei weitem grösser, als diejenigen, welche z. B. der wissenschaftliche Exeget eines alttestamentlichen Buches zu bestehen hat; denn dieser findet den Sprachschatz und die Grammatik schon vorhanden vor, und wenn auch noch im Einzelnen unzählig Vieles aufzuklären und zu berichtigen ist, so giebt es doch ein Fundament, auf das man bauen kann. Nicht so bei den Zendbüchern. Bei diesen fehlt Lexikon und Grammatik; denn die grammatische und lexikalische Kenntniss der Sprache ist bei den Parsen selbst in einem noch weit höheren Grade verloren gegangen, als z. B. die grammatische Kenntniss des Althebräischen in den

mittelalterigen Talmudschulen. Bei den Zendbüchern war also Alles neu zu schaffen, und ohne die weit vorgeschrittene Ausbildung der allgemeinen Grammatik und namentlich ohne die genauere Kenntniss des Sanskrit, auf das als auf eine nahverwandte Sprache die ganze Untersuchung gegründet werden musste, wäre das Verständniss des Zend gar nicht möglich gewesen. Die Erklärung Burnoufs bildet jetzt schon zwei starke Quartbände und umfasst doch nur das erste Kapitel des Yaçna. Und dies begreift sich leicht, wenn man bedenkt, dass nach der Ermittlung der allgemeinen Lautverwandtschaftsgesetze zwischen Zend und Sanskrit, durch welche die Vergleichung beider Sprachen erst möglich wird, Schritt vor Schritt jedes einzelne Wort, jede Flexion, jede grammatische Form untersucht und bestimmt werden musste, um auf diese Weise Lexikon und Grammatik erst zu gründen; eine Arbeit, so mühselig, so voll von Schwierigkeiten selbst für die gründlichste Gelehrsamkeit und den glänzendsten Scharfsinn, dass sie mit dem Aushauen eines Weges durch ein nie betretenes Dornendickicht zu vergleichen ist. Die zu einer solchen Arbeit nöthige Ausdauer und Aufopferung kann nur ein begeisterter Eifer für die Wissenschaft gewähren, und deshalb gereichen solche Untersuchungen ebensowohl zum Ruhme ihrer Unternehmer, als zur Zierde ihrer Zeit. Trotz eines bewundernswerthen Aufwandes von Scharfsinn und Fleiss hat aber Burnouf doch erst den Eingang zu den Zendschriften eröffnet, und das ganze Verständniss derselben wird erst die Frucht noch mancher Mühen und Anstrengungen sein, bei welchen dem alleinstehenden Eifer dieses Forschers rüstige Theilnehmer zu wünschen wären.

Hieraus erhellt, dass wir die Zendschriften noch keineswegs in dem Maasse benutzen können, wie sie als einziger Ueberrest der alten baktrisch-persischen Religionsliteratur, als die unmittelbaren Urkunden der zoroastrischen Lehre benutzt zu werden verdienten; denn eigentlich sollten sie für unsere Darstellung Hauptquelle sein, und die griechischen und römischen Nachrichten sollten erst aus ihnen ihre Erklärung und Bestätigung erhalten. Bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse aber kann nur der kleine Theil der Zendschriften, welcher uns genauer bekannt ist, als vollgültige und selbstständige Quelle benutzt werden, während von dem übrigen Theile in

Anquetils Uebersetzung vor der Hand nur demjenigen Gültigkeit beigelegt werden darf, was mit den griechischen und römischen Nachrichten übereinstimmt. Dass hierdurch das vorhandene Material sehr beschränkt wird, ist offenbar. Denn wenn uns auch in den griechischen und römischen Nachrichten die Hauptumrisse im Grossen und Ganzen erhalten sind, so müssen doch eine Menge von Einzelheiten: schärfer bestimmende Züge, geschichtliche und örtliche Beziehungen u. dgl., welche jenen allgemeiner gehaltenen Nachrichten erst Leben und eigenthümliche Färbung geben würden, auf diese Weise verloren gehen, indem sie uns vor der Hand nur durch Anquetils Uebersetzung dargeboten werden, in welche wir ihrer oben angedeuteten Beschaffenheit wegen kein unbedingtes Vertrauen setzen können.

Durch diese Mangelhaftigkeit unseres Verständnisses der Zendschriften leidet nun nicht blos unsere Kenntniss von Zoroasters Lebensumständen und den geschichtlichen Verhältnissen seiner Zeit, sondern auch ganz insbesondere unsere Einsicht in den inneren Zusammenhang der zoroastrischen Lehre mit dem bei seinem Auftreten unter seinem Volke schon vorhandenen älteren Glaubenskreise. Von Zoroasters Lebensumständen und den geschichtlichen Verhältnissen seiner Zeit lassen sich zwar auch jetzt schon die allgemeinen Umrisse mit ziemlicher Sicherheit erkennen, und geschichtliche Widersprüche der griechischen und orientalischen Nachrichten, die früher unentwirrbar schienen, finden zum Theil auch jetzt schon ihre Lösung. Der alte baktrische Glaubenskreis aber, an den Zoroaster seine Spekulation anknüpfte und von dem er einen bedeutenden Theil mit seiner Lehre verschmolz, ist uns in wesentlichen einzelnen Theilen noch ganz dunkel, und genauere Vorstellungen, namentlich von dem älteren arianischen Götterkreise, können erst aus einer weiteren Vergleichung der indischen alten Religionsschriften, der Veda's, hervorgehen, die uns auch eben erst anfangen bekannt zu werden. Wir können also nur die zur Einsicht in die zoroastrische Spekulation unumgänglichst nothwendigen Umrisse zusammenstellen, und künftigen Forschungen muss es überlassen bleiben, das Dunkel aufzuhellen, welches über diesen Wissensgebieten jetzt noch verbreitet liegt.

Glücklicher Weise ist es dagegen mit der zoroastrischen

Lehre selbst besser bestellt; denn sie ist uns schon durch die griechischen Quellen in den Hauptzügen überliefert, und da Alles, worin diese mit den Zendurkunden, auch nach Anquetils mangelhafter Uebersetzung, übereinstimmen, als sicheres Material angesehen werden kann, so lassen sich die wesentlichen Theile der zoroastrischen Spekulation auch jetzt schon aus der Vereinigung der griechischen und römischen Nachrichten mit der Uebersetzung Anquetils und den Forschungen Burnoufs, wenigstens soweit es für unsere Zwecke nöthig ist. genügend erkennen.

Die nun folgende Darstellung muss sich also darauf beschränken, die Resultate der bisherigen Untersuchungen mit den griechischen und römischen Nachrichten zusammenzustellen und mit Umgehung alles zu unserem Zwecke nicht streng Gehörigen nur das zu geben, was als wirklicher Gewinnst für die Einsicht in die zoroastrische Spekulation betrachtet werden kann. Zu diesem Ende sollen zuerst die geschichtlichen Verhältnisse beleuchtet werden, unter welchen Zoroaster als Lehrer in Baktrien auftrat. Hierauf soll eine Darstellung der zoroastrischen Lehre folgen, soweit wir sie bis jetzt durch die Vergleichung der griechischen und römischen Nachrichten mit den Zendbüchern ermitteln können. Dann wird sich schliesslich ein Urtheil über das Eigenthümliche der zoroastrischen Lehre von selbst ergeben.

Zweites Kapitel.

Durch Anquetils Forschungen ist, wie wir gesehen haben, Zoroasters Lebenszeit im Ganzen und Grossen geschichtlich nachgewiesen, und nur ihre Gränzen, ihre Anfangs- und Endpunkte, sind noch um ein Jahrzehend etwa ungewiss. Aber auch diese Ungewissheit kann durch eine genauere Vergleichung der von Anquetil selbst beigebrachten Nachrichten gehoben werden, und Zoroasters Leben tritt dann so scharf, als es nur immer gewünscht werden kann, und weit schärfer, als man es bei den spärlich fliessenden Quellen hätte erwarten können, in die chronologische Reihenfolge der übrigen aus der persischen und baktrischen Geschichte uns bekannten Thatsachen ein. Durch diese genaue chronologische Einreihung verliert es zugleich den letzten Schein des Sagen- und Mährchenhaften, welchen das Dämmerlicht der Unkunde allen Gegenständen leiht, und es wird möglich, aus den uns erhaltenen dürftigen Nachrichten ein Lebensbild zusammenzusetzen, welches feste Umrisse schon dadurch gewinnt, dass es sich aus einem geschichtlichen Hintergrunde hervorhebt.

Nehmen wir zum Ausgangspunkte die schon oben erwähnte Stelle aus einem der Ravaet[581]: „In welchem Alter nahte sich der heilige Zoroaster Espendeman zu Ormuzd? Im dreissigsten Jahre. Zehn Jahre blieb er daselbst (bei Ormuzd) und empfing das Gesetz. Darauf lebte er noch siebenunddreissig Jahre Das macht zusammen siebenundsiebzig.“ — In dieser Stelle glaubte Anquetil zu finden, dass Zoroaster in seinem dreissigsten Jahre mit der Veröffentlichung des Zendavesta und der Verkündigung seiner Lehre aufgetreten sei. Die Stelle sagt aber im Gegentheile, dass Zoroaster in seinem dreissigsten Jahre sich erst an die Abfassung des Zendavesta begeben und damit zehn Jahre zugebracht habe, dass er also erst in seinem vierzigsten Jahre mit dem Zendavesta hervortrat und seine Lehre verkündete. Die nächsten 37 Jahre, von seinem 40. bis zu seinem 77., waren also erst die Jahre seines Lehramtes.

Vergleichen wir hiermit die in den früher schon angeführten Stellen über Zoroasters Leben vorkommenden Zeitangaben, so finden wir deren zwei: die eine setzt Zoroaster in das Jahr 560 oder 559, und die andere in das Jahr 522 vor Chr. Geb. Da hier sogleich ein Unterschied von 37 Jahren in die Augen fällt, so ist es ohne Weiteres klar, dass diese Zeitangaben den Anfang und das Ende von Zoroasters Lehramt, d. h. sein erstes Auftreten und seinen Tod bezeichnen. Das Jahr 560 oder 559 vor Chr. G. war jene Epoche, von welcher die nach China eingewanderten Parsen ihre Zeitrechnung datirten; es ist dasselbe Jahr, in welchem die heilige Cypresse bei Kaschmer, welche Motawakkel umhauen liess, einst von Zoroaster sollte gepflanzt worden sein. Das Jahr 522 fanden wir nicht blos von einem arabischen Chronisten als einen Zeitpunkt von Zoroasters Leben ausdrücklich angegeben, sondern dasselbe Jahr liegt auch wohl den Angaben jener beiden anderen arabischen Chronisten zu Grunde, welche den Zoroaster unter Kambyses und Smerdes namhaft machen. In dies Jahr 522 vor Chr. G. fallen nämlich ebensowohl die letzten Monate von des Kambyses, als auch die 7 Monate von des Smerdes Regierung. Es ist also offenbar, dass beide Chronisten in ihren Quellen als einen Zeitpunkt von Zoroasters Leben das Jahr 522 angegeben fanden, welches nun der eine durch die Regierung des Kambyses, der andere durch die Regierung des Smerdes bezeichnete. Da aber die Todes- und Geburtsjahre berühmter Männer in den Chroniken gewöhnlich verzeichnet werden, so kann es nicht verwundern, dass sich das Jahr 522 bei drei Chronisten als eine Zeitbestimmung Zoroasters angeführt findet, wenn es, wie aus dem Obigen erhellt, sein Todesjahr war. Demnach ist also Zoroaster im Jahre 599 vor Chr. geboren und im Jahre 522 vor Chr. gestorben. — In dieser Zeitbestimmung ist nun Nichts mehr blosse Vermuthung, sondern sie geht aus den Quellen selbst hervor und ist durch deren gegenseitige Uebereinstimmung hinreichend gesichert, und es ordnen sich dann auch die von Zoroasters Leben uns erhaltenen Notizen genau in die Geschichte seiner Zeit ein.

Die Quellen dieser Nachrichten sind neben einzelnen fragmentarischen Angaben griechischer und römischer Schriftsteller, und neben einzelnen Anspielungen auf Zeitverhältnisse und Zeitgenossen in den Zendschriften selbst, nur spätere Werke der

Neuperser und der parsischen Anhänger Zoroasters in Indien. Die neupersische Literatur bietet für Zoroasters Leben die Hauptquelle dar: das Schah-Nameh oder Heldenbuch des Firdusi, welches die Geschichte Persiens von den ältesten Zeiten bis zum Sturze der Sassaniden episch darstellt und daher auch die Geschichte Gustasps, unter welchem Zoroaster lebte, nicht blos berührt, sondern sogar sehr ausführlich behandelt. Firdusi's Werk, eigentlich eine jener Reimchroniken, welche auch in den übrigen Literaturen des Mittelalters — Firdusi starb im Jahre 1030 nach Chr. G. — so zahlreich vorkommen, jedoch vor ähnlichen Werken durch seinen dichterischen Gehalt weit hervorragend, stützt sich auf ältere Traditionen, welche Abu-Mansur Alomri, ein halbes Jahrhundert vor Firdusi, nach dem Untergange der älteren persischen Literatur durch die Verbreitung der Lehre Muhammeds, gesammelt und in Prosa aufgezeichnet hatte, und ist also auch in dieser Beziehung von unschätzbarem Werthe. Unendlich niedriger stehen dagegen die Schriften der Parsen über Zoroasters Leben. Es sind deren zwei: das Zerduscht-Nameh, und das Tschengregatscha-Nameh, beide kaum 200 Jahre alt, aber angeblich nach älteren Originalen verfertigt, beide, wie schon die Titel aussagen, ähnliche Reimgedichte wie das Schah-Nameh, über einzelne Theile von Zoroasters Leben, aber weder an dichterischem noch geschichtlichem Gehalt mit dem Schah-Nameh auch nur im Entferntesten zu vergleichen. Das Zerduscht-Nameh ist eine legendenartige Darstellung von Zoroasters Kindheit und Jugendjahren, voll Fabeln und Wundergeschichten, ganz ähnlich jenen apokryphischen evangeliis infantiae Jesu in unserer christlichen Literatur. Das Tschengregatscha-Nameh ist eine Erzählung von dem Zusammentreffen Zoroasters mit einem Braminen Tschengregatscha, der, aus Indien eigens zu dem Zwecke nach Persien gekommen, um Zoroasters Neuerungen zu bekämpfen, von diesem am Ende zu seiner Lehre bekehrt worden sei. Bei beiden mögen ältere Sagen zu Grunde liegen, welche von dem späteren Bearbeiter nur ins Wunderbare ausgeschmückt wurden, wie daraus erhellt, dass z. B. einzelne Züge des Zerduscht-Nameh auch bei den alten griechischen und römischen Schriftstellern vorkommen; — so findet sich unter Anderem die Erzählung, Zoroaster sei im Gegensatze zu anderen gewöhnlichen Kindern freundlich

lächelnd auf die Welt gekommen, schon bei Plinius. — Bei dem Tschengregatscha-Nameh würde der Verdacht noch gegründeter scheinen, es möchte nur eine reine Erdichtung sein, veranlasst durch die zwischen den Braminen und den Parsenpriestern selbst geführten religiösen Streitigkeiten, wenn nicht der Name Tschengregatscha's, der offenbar sanskritisch ist, in den Zendschriften selbst zu Anfang des Vispered lobpreisend genannt wäre.

Aus den einzelnen Nachrichten dieser verschiedenen Quellen lässt sich folgendes Lebensbild Zoroasters zusammenstellen:

Zoroaster war nach den einstimmigen Angaben der orientalischen Schriftsteller seiner Herkunft nach ein Assyrer aus der assyrischen Provinz Aderbidschan, dem Atropatene der Alten. Er war geboren zu Urmi, einer bedeutenden Stadt an dem See Urmi, dem Lacus Spauta der Alten, der zwischen dem kaspischen Meere und dem See Van an der südlichen Gränze von Armenien, östlich vom Tigris, nördlich von Ekbatana, im Herzen Atropatene's, im gebirgigsten Theile Assyriens gelegen ist. Da die Provinz Aderbidschan, Atropatene, ebensowohl zu Assyrien wie zu Medien gerechnet wurde, weil sie bald zu dem einen, bald zu dem anderen Reiche gehörte, mit beiden zugleich aber einen Theil des späteren persischen Weltreiches ausmachte, so begreift es sich, wie Zoroaster bald ein Assyrer, bald ein Meder, bald ein Perser genannt werden konnte; mit demselben Rechte konnte er ein Baktrer heissen, weil er sein späteres öffentliches Leben, von seinem 40. Jahre an bis zu seinem Tode, in Baktrien am Hofe des Gustasp, des Hystaspes, zubrachte.

Zoroaster war nach den Zendbüchern von väterlicher und mütterlicher Seite aus dem alten arianischen Königsgeschlechte der Achämeniden. In einem Gebete werden seine Vorfahren bis auf Feridun, einen König dieser Achämeniden-Dynastie, zurückgeführt. Auch in diesem Punkte, wie in manchen anderen seines Lebens und seiner Lehre, erinnert Zoroaster an Gautama-Buddha, den indischen Weisen, der ebenfalls königlichen Geschlechtes war.

Da Zoroaster zu einer Zeit geboren ward, wo die arianischen Völker bereits einen hohen Grad von Bildung erlangt haben mussten, da sie schon längst eine eigene Schrift, die Keilschrift, und einen gelehrten Priesterstamm, die Mager,

besassen — man denke nur an die alten astronomischen Beobachtungen der chaldäischen Mager in Babylon, welche noch den späteren griechischen Gelehrten zur Grundlage ihrer Berechnungen dienten —, so wäre es höchst anziehend, wenn wir Etwas über Zoroasters Jugendbildung erführen. Statt dessen erzählt das Zerduscht-Nameh von Zoroasters Kämpfen mit den zauberischen Magern und seinem ascetischen Leben.

In seinem dreissigsten Jahre verliess Zoroaster mit seiner Familie — denn er wâr schon verheirathet und hatte Kinder — seine Vaterstadt und ging über das kaspische Meer in die östlich vom kaspischen Meere gelegene Provinz Aria, das eigentliche Iran im engern Sinne, jenes Gebirgsland um den Paropamisus, den Hindukusch der Neueren, in welchem die Quellen des Oxus und des Indus entspringen. Hier lebte er mit seiner Familie die nächsten zehn Jahre auf einem Gebirge in Einsamkeit, mit der Abfassung des Zendavesta und also mit der Ausbildung seiner Lehre beschäftigt. Diesen Aufenthalt in der Einsamkeit stellen die Schriften der Parsen als eine Entrückung zum Throne des Ormuzd dar. So fremdartig und fabelhaft auch dies Zurückziehen in die Einsamkeit auf den ersten Anblick erscheint, so ist diese Nachricht doch wohl nicht zu bezweifeln, denn sie ist keine Fiktion der Parsen, sondern wird schon von Dio Chrysostomus [582] erwähnt, beruht also auf einer alten bei den Persern verbreiteten Sage. Aber auch diese anscheinende Fabelhaftigkeit verliert sich, wenn man bedenkt, dass bei den mit den Arianern stamm- und sprachverwandten Indern sich ganz dieselbe Sitte findet, dass nämlich zahlreiche Braminen mit ihren Familien fern vom Lärm der Städte in der Einsamkeit der Wälder von Pflanzenkost und der Milch ihrer Heerden lebten, blos mit ihren ascetischen Uebungen und ihren religiösen Spekulationen beschäftigt. Ganz ähnlich muss man sich also auch das Leben Zoroasters während dieses Zeitraumes denken, und es ist wohl sehr wahrscheinlich, dass sein Beispiel nicht vereinzelt dastand, sondern dass auch unter den Priestern der übrigen arianischen Völker dieselbe Sitte des Einsiedlerlebens üblich war, wie bei den stammverwandten Braminen, in deren epischen Gedichten dies einsame Waldleben eine so grosse Rolle spielt und mit so reizenden Farben geschildert wird. Dieser einsame Gebirgsaufenthalt Zoroasters gab die Veranlassung zu den bei den

Persern später üblichen Mithrasdenkmälern, welche in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung sammt dem Mithraskulte durch römische Legionen bis in unsere Gegenden verpflanzt wurden. Nach der Angabe eines griechischen Schriftstellers[383], des Eubulos, von dem ein bändereiches Werk über den Mithrasdienst erwähnt wird, hätte nämlich Zoroaster in den der Landschaft Persis benachbarten Gebirgen — die Provinz Aria, in welcher Zoroaster in seiner Abgeschiedenheit lebte, begränzt den Norden von Persis — dem Mithras in seiner Eigenschaft als Weltbildner eine natürliche Höhle geweiht, die im Innern mit allerlei auf die Kosmogonie bezüglichen Emblemen und Bildern ausgeschmückt gewesen. Eine Höhle mit solchen auf die Kosmogonie nach den alten arianischen Mythen bezüglichen Bildwerken stellen aber alle uns noch erhaltenen Mithrasdenkmäler mehr oder minder ausgeführt und vollständig dar; es ist also nicht unwahrscheinlich, dass die Mithrassteine der späteren Perser Abbildungen und Nachahmungen jener zoroastrischen Höhle sein sollten; wie sich denn bei allen Nationen der Kult gern an solche von der Sage überlieferte Aeusserlichkeiten anschliesst. Auch diese Sage von der gottesdienstlichen Höhle des Zoroaster verliert das Fremdartige und anscheinend Fabelhafte, das sie bei dem ersten Anblicke hat, wenn man sich erinnert, dass nicht blos bei den Aegyptern, sondern auch bei den Indern Höhlen zu gottesdienstlichem Gebrauche dienten, und dass diese Sitte beide Völker zu grossen künstlichen Höhlenbauten führte, bei welchen sie das Innere ganzer Felsmassen zu unterirdischen Tempeln ausarbeiteten. In allen diesen Nachrichten, so fremdartig sie uns auch klingen, liegt also durchaus nichts Unwahrscheinliches; sie sind vielmehr den Sitten jener Zeiten und Völker vollkommen angemessen.

Nach dem Verlaufe von zehn Jahren, die Zoroaster auf die Ausbildung und Niederschreibung seiner Lehre verwandt hatte, verliess er die Gebirge Irans und wandte sich in das benachbarte, nördlich an Iran angränzende Baktrien, um in Balkh, dem Baktra der Alten, der Hauptstadt des baktrischen Reiches und dem Herrschersitze Vistaçpa's, als Lehrer aufzutreten. Wir haben schon gesehen, dass Vistaçpa, der Gustasp der Neuperser, Eins ist mit dem in den griechischen Nachrichten vorkommenden Hystaspes, dem Vater des Darius.

An dem Hofe des Hystaspes, des Königs von Baktrien, trat also Zoroaster zuerst als Verkündiger seiner Lehre auf. Aus dem Zerduscht-Nameh sieht man trotz aller Anstrengungen, die es macht, um Zoroasters Auftreten mit allem Legenden- und Wunderglanz zu umgeben, dass es dabei sehr natürlich zuging und dass Zoroaster bei seinen Bemühungen, den König für seine Lehre zu gewinnen[584], keine anderen Mittel anwandte, als solche, die einem Jeden in einer ähnlichen Lage, zu unseren wie zu allen Zeiten, über die Gemüther zu Gebote stehen: die Auseinandersetzung seiner Lehre und der Vortrag seiner Schriften. Als ihn Gustasp fragte: „Was thust Du zum Beweise Deiner göttlichen Sendung für Zeichen, dass ich Deinen Worten glaube und Dich wider Ungerechtigkeit schütze?" antwortete Zoroaster, wie Muhammed in einer ähnlichen Lage, mit der Berufung auf sein Buch: „Gott hat mir gesagt, wenn der König Zeichen fordert, so sprich: Lies nur den Zendavesta, so brauchst Du keine Wunder. Das Buch selbst, das Du siehest, ist Wunders genug. Es wird Dich lehren, was in beiden Welten ist, der Sterne Lauf und den Weg zum Guten." Daher ging es denn auch nach dem Zerduscht-Nameh dem Zoroaster im Anfang, wie es den Meisten in ähnlicher Lage gehen würde: seine Lehre fand keinen Beifall; die priesterlichen Weisen des Hofes, die Mager, widersprachen, und Gustasp selbst wurde nicht überzeugt. Denn das Zerduscht-Nameh fährt fort: „So lies denn den Zendavesta! sprach Gustasp. Zoroaster las ein ganzes Stück; aber der König fand keinen Geschmack daran: denn die Grösse des Zendavesta überstieg seinen Verstand. Er war wie ein Kind, das köstliche Steine nicht zu schätzen weiss, wie ein Unwissender, welcher den Werth der Wissenschaft nicht kennt." Die Zahl von Zoroasters Anhängern war daher eine Zeitlang sehr klein und beschränkte sich, wie bei Muhammed, auf die Glieder seiner eigenen Familie. Sein Vetter Mediomah war sein erster Schüler. „Ich spreche Segen dem heiligen Feruer Mediomahs, Arasts Sohn, der zuerst sein Ohr neigte zu dem Worte Zoroasters," sagt Zoroaster in einem Gebete, das in den Zendschriften noch erhalten ist.

Besseren Fortgang gewann Zoroasters Reform, als es ihm endlich gelungen war, am Hofe Gustasps selbst unter dessen unmittelbarer Umgebung sich Anhänger zu verschaffen. Dies

waren Djamasp, ein Diener Gustasps, und Djamasps Bruder, Freschoster, an welchen Zoroaster das letzte Kapitel des Yaçna richtete, als Freschoster ihn gefragt hatte, was der wesentlichste Kern des Gesetzes sei. Die ganze Familie Djamasps und Freschosters, die neben vielen anderen Anhängern Zoroasters in einem der Jeschts namhaft gemacht wird, war dem Zoroaster so ergeben, dass er sich durch Heirath mit ihr verband. Zoroasters dritte Frau war eine Tochter Freschosters. Trotz aller Umtriebe und Ränke, die, wie natürlich ist, am Hofe Gustasps gegen Zoroaster ins Werk gesetzt wurden, fasste die neue Lehre immer festeren Fuss, fand in die königliche Familie selbst allmälig Eingang — so wird Zerir, der Bruder Gustasps, und seine Familie in den Zendschriften namentlich erwähnt —, bis endlich Gustasp selbst sich für Zoroaster erklärte und seine Lehre annahm.

Nun verbreitete sich natürlich die zoroastrische Lehre mit der an sie geknüpften Reform des Gottesdienstes schnell über das ganze baktrische Reich und bald wohl auch in die benachbarten Länder rings um das kaspische Meer. In den Zendschriften werden wenigstens Iran und Urmi, das Vaterland Zoroasters, ausdrücklich in dieser Beziehung namhaft gemacht. Zoroaster gründete überall Atesch-gahs, Feueraltäre; denn aus einem unter freiem Himmel stehenden, mit Mauern umgebenen Altare, auf welchem das heilige Feuer brannte, bestand das ganze Heiligthum des zoroastrischen Kultes; andere Tempel gab es nicht. Unter diesen Atesch-gahs ist der zu Kaschmer, einem Orte Irans, des heutigen Khorasan, in der Nähe des kaspischen Meeres, am berühmtesten; denn bei der Gründung desselben pflanzte Zoroaster an dessen Eingang eine Cypresse, in deren Rinde er die Annahme des Gesetzes durch Gustasp einschnitt. Diese Cypresse galt in der späteren Zeit den Anhängern Zoroasters für heilig, und zahlreiche Wallfahrten wurden zu ihr gemacht; sie war es, welche der Chalif Motawakkel im Jahre 232 der Hedschra umhauen liess, nachdem sie 1450 Jahre gestanden hatte.

Durch diesen günstigen Erfolg verbreitete sich Zoroasters Name auch in die benachbarten Länder. Nach dem Tschengregatscha-Nameh hätte Zoroasters Lehre besonders in Indien grosses Aufsehen erregt und bei den dortigen Braminen grossen Widerspruch gefunden. Einer derselben, Tschengregatscha,

wäre dadurch bewogen worden, selbst nach Baktrien zu reisen, um Zoroaster zu widerlegen. Die Zusammenkunft beider Weisen hätte aber Zoroasters Ansehen nur noch vermehrt, denn sie hätte mit der Bekehrung Tschengregatscha's zur Lehre Zoroasters geendigt. Wenn auch, wie schon gesagt wurde, das Tschengregatscha-Nameh sehr den Verdacht erregt, als sei es erst den späteren Streitigkeiten der indischen Parsen mit den Braminen nachgebildet, so lässt sich doch die ganze Sache nicht so geradezu wegläugnen, weil Tschengregatscha in den Zendschriften zu Anfange des Vispered namentlich und zwar lobpreisend erwähnt wird, der Name selbst aber offenbar sanskritischen Ursprunges ist und also einen dem Zoroaster freundlich gesinnten Inder bezeichnen muss. Tschengregatscha's Uebertritt hätte nun, nach dem Tschengregatscha-Nameh, auch den unzähliger anderer Braminen nach sich gezogen. Zoroasters Lehre hätte sich demnach auch nach Indien ausgebreitet. Dies ist nicht unwahrscheinlich; wir haben schon früher auf die Spuren zoroastrischer Vorstellungen sowohl im Bramanismus als im Buddhismus aufmerksam gemacht. Da uns aber beide Ideenkreise bis jetzt noch so mangelhaft bekannt sind, so lässt sich vor der Hand über diesen Gegenstand nichts Bestimmteres, für oder wider, feststellen. — Sogar bis nach China wäre Zoroasters Name gedrungen, wenn man die oben schon angeführte Aeusserung des Confucius: „Auch in dem Reiche des Westens seien Weise“, mit Anquetil auf Zoroaster beziehen will. Dies wäre zwar keineswegs unmöglich, da Baktrien schon früh mit China in Handelsverbindungen stand und Tschin, China, im Schah-Nameh häufig als eines der östlichen Reiche genannt wird, mit denen die Könige von Baktrien in Krieg verwickelt waren; aber es lässt sich auch durch keinen weiteren Beweis erhärten.

So brachte Zoroaster, des höchsten Ansehens geniessend, sein Mannesalter mit der Ausbreitung seiner Lehre und der Abfassung seiner zahlreichen Schriften hin. Denn es ist früher schon bemerkt worden, dass die Schriften Zoroasters viele Bände füllten, da ihm einundzwanzig verschiedene grössere und kleinere Werke beigelegt wurden. Dass diese aber aus den verschiedensten Epochen seines Lebens herrührten, erhellt aus ihren uns noch erhaltenen Bruchstücken, in welchen sich Anspielungen auf Begebenheiten und Persönlich-

keiten aus seinen früheren und späteren, ja spätesten Lebenszeiten vorfinden.

Der Abend seines Lebens dagegen war unglücklich; denn er war durch einen Krieg getrübt, der acht Jahre vor seinem Tode zwischen den Königen von Baktrien und Turan ausbrach und gegenseitig mit grosser Erbitterung geführt wurde. Zwischen den Bewohnern beider Länder bestand ein alter tief eingewurzelter Nationalhass; denn Turan, in den Zendbüchern und bei den orientalischen Schriftstellern überhaupt der gemeinsame Name aller jenseits des Oxus und Araxes nördlich von Baktrien gelegenen Steppenländer des mittleren Asiens, war von Nomaden bewohnt, welche häufige Raubzüge in das fruchtbare. mehr Ackerbau treibende Baktrien machten. Diese Nomaden sind die bei den Alten so häufig erwähnten Skythen, Saker und Massageten; verschiedene Namen, die bei Herodot ein und dasselbe Volk bezeichnen[585]. Das Schah-Nameh erzählt daher von Jahrhunderte langen Feindseligkeiten zwischen den Königen von Baktrien, den Vorfahren Gustasps, und den Königen von Turan, die alle mit einem gemeinsamen Namen Afrasiab genannt werden, wie die Könige von Aegypten bei den Hebräern alle Pharao hiessen. Diese Feindseligkeiten, die eine Zeit lang geruht hatten, erneuerten sich im späteren Lebensalter Zoroasters, und zwar, wie es scheint, veranlasst durch den bekannten Heereszug des Kyros gegen die Massageten, wobei Kyros seinen Tod fand. Denn es ist auffallend, dass der Heereszug des Kyros nach den griechischen Geschichtschreibern in dasselbe Jahr fällt, in welchem auch nach den orientalischen Angaben der Krieg zwischen Baktrien und Turan ausbrach, nämlich in das achte Jahr vor Zoroasters Tod, in das Jahr 530 vor Chr. Geb. Betrachten wir diese geschichtlichen Verhältnisse etwas genauer.

Dass Kyros ein Zeitgenosse des Hystaspes war, ist bekannt und wurde schon oben bemerkt. Kyros empörte sich gegen Astyages im Jahre 559 vor Chr. G., also in demselben Jahre, als Zoroaster am Hofe des Hytaspes zu Baktra auftrat. Nach dem ersten Jahrzehend seiner Herrschaft war Kyros mächtig genug geworden, um Eroberungszüge zu unternehmen. Im Jahre 546 v. Chr. eroberte er Sardes, und in den darauf folgenden Jahren ganz Kleinasien durch den Harpagos, während er selbst sich gegen die Meder und die benachbarten Völker

wandte. Im Jahre 538 v. Chr. endlich nahm er Babylon ein, die Hauptstadt der Assyrer oder, genauer gesprochen, den Herrschersitz der Chaldäer. Denn die Chaldäer, ein assyrischer Stamm, waren es, welche unter Nebukadnezar Babylon zum Sitze eines Weltreiches gemacht hatten. Nun führte Kyros, nachdem er ganz Vorder- und Mittelasien unterworfen hatte, den nach Herodot[586] schon lange gehegten Plan aus, auch die Baktrer und Massageten zu bekriegen[587]. Diesen Heereszug schildert nun Herodot nicht ganz, wie er denn überhaupt nach seiner eigenen Aeusserung[588] das Meiste aus den Heereszügen des Kyros übergeht; sondern er berichtet nur das Ende des Zuges, den Angriff auf die Massageten und den Tod des Kyros. Ehe aber Kyros die Massageten nur angreifen konnte, musste er Baktrien unterworfen haben, da er nur durch Baktrien zu den Massageten gelangen konnte. Diese Lücke füllt Ktesias aus, dessen persische Geschichte wir zwar nicht mehr besitzen, von der uns aber Photius einen Auszug erhalten hat[589]. Ktesias berichtet, dass Kyros die Baktrer, also den Gustasp, bekriegt habe, dass der Kampf lange zweifelhaft gewesen sei, dass aber zuletzt die Baktrer sich gutwillig dem Kyros unterworfen hätten. In Uebereinstimmung hiermit sehen wir denn auch in der Erzählung des Herodot den Hystaspes auf einmal in der Gesellschaft des Kyros bei dessen Zuge gegen die Massageten[590]. Dies beweist offenbar, dass Hystaspes zu Kyros jetzt in dem Verhältnisse eines unterworfenen Königs, eines Vasallen, stand. Und dass diese Unterwerfung neu war und dem Kyros nicht viel Vertrauen einflösste, erhellt aus der Furcht, die in derselben Stelle des Herodot Kyros dem Hystaspes äussert, sein — des Hystaspes — damals ungefähr zwanzigjähriger Sohn Darius denke auf Empörung. Nach den griechischen Quellen kann also wohl die Verbindung des Kyros mit dem Hystaspes und ihr gemeinschaftlicher Zug gegen die Massageten, die Turanier der Zendbücher, als erwiesen angesehen werden. In derselben Verbindung scheinen aber auch Kyros und Hystaspes in den Zendbüchern vorzukommen. Es ist bekannt, dass der Name Kyros nicht der eigentliche Name dieses persischen Monarchen war, sondern nur ein Beiname, der ihm erst später beigelegt wurde; vor seiner Thronbesteigung hiess er Agradatas[591]. Die Bedeutung des Beinamens Kyros ist uns unbekannt, denn die bisher versuchten Erklärungen

genügen nicht. Ebensowenig befriedigt die Erklärung Strabo's, Kyros habe seinen Namen vom Flusse Kyros hergenommen, der durch das sogenannte hohle Persien bei Pasargadae strömt. Jedenfalls, was auch Bedeutung und Veranlassung dieses Beinamens gewesen sein mögen, der rechte königliche Titel kann er nicht gewesen sein. Dieser scheint vielmehr Chschwarasch oder Chschwarscha gelautet zu haben, derselbe Name, der unter der hebraisirten Form Achaschverosch, Ahasverus, in dem alttestamentlichen Buche Esther vorkommt und von den älteren Interpreten auf Kyros gedeutet wurde, womit die im Buche Esther erwähnten geschichtlichen Verhältnisse auch am Besten stimmen. Dieser Titel findet sich aber unter der Form Husravas in den Zendbüchern wieder als der Name eines Zeitgenossen von Vistaçpa, Hystaspes, den Zoroaster in einer noch erhaltenen Stelle der Zendbücher anredet [592]. Dieser Husravas wird aber ausdrücklich König von Iran, d. h. Persien genannt [593] und muss also von einem gleichnamigen älteren Husravas wohl unterschieden werden, der in der zweiten Generation vor Gustasp lebte und König von Baktrien war. Nicht genug aber, dass ein Husravas als König von Persien in den Zendbüchern vorkommt, es wird in denselben auch darauf angespielt, dass er im Kriege mit den Turaniern begriffen war. In einer Stelle der Jeschts heisst es nach Burnoufs Uebersetzung [594]: „Gewähre mir, o reine, wohlthätige Druasp (die Schutzgottheit der Pferde, also eine Kriegsgottheit), die Gunst, dass ich den turanischen Verwüster Afrasiab fessle, dass ich ihn gefesselt schlage und dass ich ihn gefesselt führe zu Kava Husrava, damit Kava Husrava ihn tödte." Die Uebermacht des Kyros über Hystaspes kommt in dieser Stelle deutlich zum Vorschein; denn sonst wäre es unbegreiflich, wie Zoroaster die Tödtung Afrasiabs von Kyros und nicht von seinem nächsten Beschützer und König Hystaspes hätte erwarten sollen. Auch in den Zendbüchern erscheint also Kyros ganz in derselben Stellung zu Hystaspes wie in den griechischen Nachrichten.

Demnach sprechen alle geschichtlichen Verhältnisse für die Annahme, dass der achtjährige Krieg Gustasps mit den Turaniern, welcher die letzten Lebensjahre Zoroasters verbitterte, durch den Heereszug des Kyros gegen die Massageten veranlasst wurde. Das unglückliche Ende des Kyros, das noch

im Jahre 530 erfolgte, erhöhte die Kampflust der Turanier und wälzte zugleich die ganze Last des Krieges auf das zunächst gelegene Baktrien, da des Kyros Nachfolger Kambyses mit seinem Heereszuge gegen Aegypten beschäftigt war. Einigen Nachrichten zufolge wäre Zoroaster selbst in diesem Kriege umgekommen, als Baktra, wo Zoroaster lebte, von den Turaniern eingenommen wurde; nach anderen Berichten hätte er sich bei der Eroberung Baktra's zwar glücklich gerettet, wäre aber bald nachher doch gestorben, ohne dass er den glücklichen Ausgang des Krieges, den endlichen Sieg Gustasps, noch erlebt hätte.

So gestalten sich nach den spärlichen Quellen die allgemeinen Umrisse von Zoroasters Leben. Wenn auch diese dürftigen Notizen die verlorengegangenen reicheren Nachrichten nur um so lebhafter vermissen lassen, so sind sie doch wenigstens hinreichend, um das Bild eines Mannes, welcher durch sein Denken auf alle spätere religiöse und philosophische Entwicklung so folgenreich einwirkte, aus dem Nebel der Fabeln auf den sicheren Boden der Geschichte zu versetzen und einstweilen für künftige hoffentlich ergebnissreichere Forschungen den Weg zu bahnen.

Unmittelbar nach Zoroasters Tode begann aber seine Lehre erst recht sich auszubreiten; und zwar waren es dieselben Zeitverhältnisse, die auf Zoroasters letzte Lebensjahre so viel Unglück häuften, welche diese schon ein Jahrzehend nach Zoroasters Tode eintretende Verbreitung der zoroastrischen Lehre über das ganze persische Reich herbeiführten. Dies hing so zusammen.

Hystaspes war durch seine Unterwerfung unter Kyros zu diesem in das Verhältniss eines Vasallen getreten. Nun war es eine allgemeine Sitte des Orients, dass die Söhne solcher Vasallen an dem Hofe des Oberherrn lebten, um durch ihren Aufenthalt in der Nähe des Oberherrn eine Bürgschaft für die Unterwerfung und Treue ihrer Väter zu gewähren. So kann es denn nicht verwundern, wenn wir, dieser Sitte gemäss, auch den ältesten Sohn des Hystaspes und seinen zukünftigen Thronfolger, den Darius, am persischen Hofe und in der nächsten Umgebung des Kambyses auf dessen Heereszug nach Aegypten als Einen von der königlichen Leibwache wiederfinden[595], besonders da, wie wir aus Herodot gesehen haben, schon Kyros

dem damals erst zwanzigjährigen Darius misstraute, sein Nachfolger Kambyses also um so mehr Grund haben musste, den unruhigen jungen Mann unter den Augen zu behalten. Dieser Aufenthalt des Darius am persischen Hofe wurde aber die Veranlassung, dass Darius an der Verschwörung der persischen Grossen gegen den falschen Smerdes Theil nahm und auf die allbekannte Weise, durch das verabredete Pferdeorakel, zum persischen Throne gelangte. Dies sind ganz feste historische Thatsachen, und selbst das Pferdeorakel, das man als ein Mährchen Herodots zu betrachten geneigt war, ist durch die in der neueren Zeit wieder aufgefundene und von Lassen [596] gelesene Keilinschrift, auf welche sich schon Herodot beruft, vollkommen sichergestellt. Somit gelangte also ein Abkömmling des baktrischen Königsstammes auf den persischen Thron, und es fand ein förmlicher Dynastieenwechsel statt und nicht blos ein Wechsel der regierenden Familien aus persischem Stamme. Denn wenn die Stellung des persischen Stammes als des herrschenden und Hauptstammes im persischen Reiche dieselbe blieb, so war doch die Herrscherfamilie selbst nun nicht mehr persischen, sondern baktrischen Geblütes, aus dem alten baktrischen Königsstamme. Dieser Dynastieenwechsel ist es nun, der die schnelle Verbreitung der zoroastrischen Lehre über ganz Persien und ihre Erhebung zur persischen Staatsreligion hervorbrachte. Darius nämlich, zu einer Zeit geboren, wo Zoroasters Lehre von Hystaspes schon angenommen war, und folglich in der neuen Lehre erzogen, blieb ihr auch auf dem persischen Throne treu und war für ihre Verbreitung thätig. Denn aus den uns noch erhaltenen Keilinschriften [597] sehen wir, dass er von den unterworfenen Völkern ebensogut die Anbetung des Feuers nach der zoroastrischen Lehre wie die Leistung von Tributen verlangte. Schon sein Titel in den Keilinschriften zeigt, welch ein eifriger Anhänger der zoroastrischen Lehre er war, denn er nennt sich König nach dem Willen des Ormuzd [598], wie unsere modernen Herrscher den Titel „König von Gottes Gnaden" führen. Selbst seine Grabinschrift giebt ein Zeugniss von seinem frommen Eifer, denn nach der Aussage eines griechischen Schriftstellers legte er sich in derselben den Titel eines Lehrers in der Magie, d. h. in der Priesterweisheit bei [599]. Da nun in solchen Dingen das Beispiel des Herrschers maassgebend ist, so kann es nicht wundern, dass

die Nation dem Vorgange des Herrschers und des Hofes nachfolgte und die neue Lehre allgemein annahm.

Auf diese Weise erklärt sich die sonst räthselhafte schnelle Verbreitung der zoroastrischen Lehre über das persische Reich einfach und genügend.

Aus denselben eben auseinandergesetzten Verhältnissen klärt sich nun auch eine andere geschichtliche Dunkelheit auf, der scheinbare Widerspruch nämlich, der zwischen den neupersischen und den griechischen Quellen rücksichtlich der alten persischen Königsreihe stattfindet. Die Griechen beginnen die persische Königsreihe mit Kyros und lassen Kambyses, Smerdes und Darius auf ihn folgen, sowie sie wirklich auf dem persischen Throne nach einander geherrscht haben. Die neupersischen Quellen dagegen erwähnen den Kyros, Kambyses und Smerdes gar nicht, sondern geben vor Darius eine ganz verschiedene und lange Königsreihe als die alten Beherrscher von Iran an. Dies hat seinen Grund darin, dass die neueren Perser nicht des Darius Vorgänger auf dem persischen Throne, sondern die baktrische Königsreihe, von welcher er abstammte, als seine Vorfahren betrachten; sie verbinden also die frühere baktrische Königsreihe mit dem Darius und seinen Abkömmlingen auf dem persischen Throne. Ihnen ist Baktrien das Hauptreich, und die Gelangung eines baktrischen Königs auf den persischen Thron ist ihnen nur eine Ausdehnung der baktrischen Herrschaft auf die westlicheren Gegenden und also eine blosse Fortsetzung des baktrischen Herrscherstammes. Diese Ansichtsweise der Späteren wurde offenbar durch den nach Darius in Persien ein Jahrtausend lang herrschenden zoroastrischen Glaubenskreis und dessen Quellen, die Schriften Zoroasters, hervorgebracht, welche, als heilige Schriften allgemein verbreitet und verehrt, die ältere baktrische Geschichte, auf die sie sich beziehen, zu einem Gemeingute der Nation machten und die eigentliche altpersische Geschichte vor Darius in den Hintergrund drängten; ähnlich wie bei uns unsere heiligen Schriften die Kenntniss der jüdischen Geschichte zu einem Gemeingute unseres Volkes gemacht haben, welchem in der Mehrzahl die jüdische Geschichte viel bekannter ist, als seine eigene, während ihm doch das jüdische Volk geschichtlich noch bei weitem ferner und fremder steht, als den Persern die Baktrer. Die Griechen dagegen, die von dem östlichen,

ihrem politischen Gesichtskreise entlegneren Baktrien wenig Kunde hatten und es daher nicht berücksichtigten, kümmern sich nicht um die baktrischen Vorfahren des Darius, sondern nur um dessen wirkliche Vorgänger auf dem persischen Throne. Dass aber dieser Widerspruch auf die angegebene Weise erklärt werden müsse, beweisen die durch Lassen erklärten Keilinschriften[600], in denen sich Xerxes dieselben Vorfahren beilegt, wie in einer Stelle bei Herodot[601], ohne dass aber dabei Kyros und Kambyses erwähnt werden, die in der Herodotischen Stelle vorkommen und also offenbar nur ein Einschiebsel der Abschreiber sind, welchen es auffiel, dass unter den Vorfahren des Xerxes die so bekannten Namen ihrer unmittelbaren Vorgänger auf dem persischen Throne fehlen sollten. Darius und seine Nachkommen betrachteten selbst nicht den Kyros und Kambyses, sondern die Ahnen des Hystaspes, ihre Blutsahnen, als ihre Vorfahren; sie sahen sich als die Fortsetzer einer anderen als der früheren persischen Dynastie an; diese andere Dynastie ist aber die der baktrischen Könige, der Vorfahren des Hystaspes; und als letzten Stammvater nennt Xerxes bei Herodot, wie in der von Lassen erklärten Keilinschrift, den Achaemenes, den Dschemschid der Neuperser, denselben, der auch in den Zendbüchern so häufig erwähnt wird.

Diese Bemerkungen erklären also den scheinbaren Widerspruch der griechischen und orientalischen Quellen vollkommen, und machen es zugleich begreiflich, warum die Bemühungen der Neueren, die Namen des Kyros und Kambyses unter den Königsnamen der neupersischen Quellen wiederzufinden und beide ganz verschiedene Königsreihen mit einander zu vereinigen, vergeblich sein mussten.

Das Vorhergehende wird hinreichen, die geschichtlichen Lebensverhältnisse Zoroasters festzusetzen und aufzuklären. Es ist wohl zur Ueberzeugung nachgewiesen, dass das Dunkel, welches bisher über Zoroaster verbreitet war, nur in den mangelhaften Quellen und unserer noch mangelhafteren Kenntniss derselben gelegen war. Ebensowenig ist der mährchenhafte Charakter der baktrischen Geschichte in den neupersischen Quellen ein Grund, an der geschichtlichen Existenz Zoroasters zu zweifeln. Denn dass in den neupersischen Quellen die Vorfahren des Darius, Hystaspes und die früheren baktrischen Könige, so mythische Personen sind und ihre Geschichte so

voller Dichtungen, erklärt sich daraus, dass die späteren Perser, nach ihrer Bekehrung zum Islam zu fanatischen Muhammedanern geworden, nicht blos den Glauben, sondern auch die Literatur ihrer Väter als ketzerisch aufgaben. So gingen denn auch die altpersischen Geschichtschreiber unter, und die Erinnerung an die frühere Geschichte pflanzte sich nur als Volkssage fort. Aus dem Munde des Volkes ging sie dann in die Lieder der Dichter über, und so ist ein mittelalteriges Epos, das Schah-Nameh des Firdusi, die Quelle der neupersischen Schriftsteller für die alte Geschichte ihres Volkes. Kein Wunder daher, dass diese durch die Sage aufbewahrten Trümmer der alten persischen und baktrischen Geschichte mährehenhaft sind und halb Dichtung.

Ebensowenig können endlich die Fabeln, welche Zoroasters eigene Anhänger von ihm erzählen, als eine Waffe gegen ihn gerichtet werden. Denn Zoroaster theilt hierin nur das gemeinsame Schicksal aller Glaubensstifter, und Muhammed z. B. ist darum nicht weniger eine geschichtliche Person, weil seine frommen Lebensbeschreiber geglaubt haben, die Geschichte des „grossen Propheten" mit den erstaunenswürdigsten Wundern auszieren zu müssen.

Drittes Kapitel.

An der Spitze der zoroastrischen Glaubenslehre steht der Begriff von Einem höchsten Urwesen, einer Urgottheit, aus welcher, aus einer gemeinsamen Urquelle, die physische wie die geistige und moralische Welt hervorgeht. Frühere Gelehrte, verleitet durch Plutarchs gerade zu Anfange mangelhafte Darstellung der zoroastrischen Lehre in seiner Abhandlung über Isis und Osiris, glaubten der zoroastrischen Lehre diese Vorstellung absprechen und ihr dagegen die von zwei einander entgegengesetzten Urwesen, als Urgründen alles Vorhandenen, zuschreiben zu müssen; nach ihnen lehrte Zoroaster einen absoluten Dualismus. Aber schon Aristoteles, in einer Stelle seiner Metaphysik [602], wo er von dem Verhältnisse des Sittlich-Guten zum physischen Urgrunde der Welt redet und von der Schwierigkeit, dasselbe von diesem Urgrunde abzuleiten, wenn man ihn als ein Eins setze und dies Eins als einen Urstoff, nennt ausdrücklich die Lehre der Mager, d. h. also die Lehre Zoroasters, als eine solche, welche ein erstes Erzeugendes, und zwar das Urgute, das höchste Gute, als dies erste Erzeugende annehme.

Bei einem späteren griechischen Schriftsteller kommt nun auch der Name vor, den dies Urwesen in der zoroastrischen Lehre führte. Der byzantinische Patriarch Photius schreibt nämlich in einer Stelle seiner „Bibliothek“ [603], einer Auszügesammlung aus seiner gelehrten Leserei: „Ich las die Schrift des Theodorus (des Kirchenvaters) über die Lehre der Mager in Persien und ihren Unterschied von der reinen (christlichen) Lehre in drei Büchern. In dem ersten Buche setzt er die ketzerische Lehre der Perser auseinander, die Zarasdes (Zoroaster) eingeführt hat, nämlich über den Zaruam, den er als Urheber aller Dinge darstellt und den er auch „„Schicksal““ (Lenker des Geschickes) nennt.“ Und nun berichtet Photius weiter, wie die beiden anderen untergeordneten, einander entgegengesetzten Principien erst aus diesem Urwesen entstanden

seien. Zaruam ist offenbar derselbe Name, unter welchem dieses Urwesen auch in den späteren persischen Schriften, z. B. im Bundchesch, einem in Pehlvi geschriebenen Buche, vorkommt, nämlich Zaruana oder genauer Zaruana akarana, wörtlich: „das unerschaffene (akarana) Umfassende, Alles in sich Fassende“ [604]. Glücklicher Weise findet sich dieser Name auch in den noch enthaltenen Zendbüchern, z. B. im Neaesch Khorschid (Gebet an die Sonne), wo neben dem Himmelsgewölbe, der irdischen Zeit und dem Winde auch die Zaruana akarana angerufen wird [605], und im XIX. Fargard (Abschnitt) des Vendidad [606], wo Ormuzd redend eingeführt wird und zu Ahriman, dem bösen Principe, spricht: „Vater des bösen Gesetzes! Das in Herrlichkeit gehüllte Wesen, Zaruana akarana, hat Dich geschaffen; durch seine Grösse wurden auch die Amschaspands (die reinen Schutzgeister) geschaffen, die reinen Geschöpfe, die heiligen Herrscher.“ Namen und Begriff eines höchsten Urwesens, aus dem die beiden sich bekämpfenden Principe erst hervorgingen, sind also alt und ächt zoroastrisch.

Was man sich aber unter diesem „unerschaffenen Alles in sich Fassenden“ zu denken habe, berichtet Damascius [607] aus einer Schrift des Eudemos, der ein Schüler des Aristoteles war und ein Buch über die Lehre der Mager geschrieben hatte [608]: „Die Mager, sagt er, und der ganze arische Stamm nennen, wie auch dieses Eudemos meldet, theils den Raum, theils die Zeit als das intelligible All und das Ur-Eine (beides neuplatonische Bezeichnungen der Urgottheit: All genannt, weil sie, die endlich und kugelförmig gedachte Welt rings von allen Seiten umschliessend, den unendlichen leeren Raum ausfüllt, und intelligibel, weil sie nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern nur durchs Denken erkennbar ist). Aus ihm (dem Ur-Einen, der Urgottheit) habe sich sowohl der gute Gott als der böse Dämon ausgeschieden, oder, wie Andere sagen, noch vor diesen Beiden das Licht und die Finsterniss. Diese Beiden aber, nachdem sich jene. einfache und ungeschiedene Natur (die Urgottheit) in sie geschieden hatte, machen nun das zwiefache System der höheren Mächte aus; das eine beherrscht Oromasdes, das andere Areimanios (Ormuzd und Ahriman).“ Also der unendliche Raum oder die unendliche Zeit, oder ursprünglich wohl die Unendlichkeit selbst in diesen ihren beiden Beziehungen ihrer gränzenlosen

Ausdehnung und ihrer gränzenlosen Dauer, war nach Eudemos jenes „unerschaffene Alles in sich Fassende“, das Zoroaster als letztes Urwesen, als Urgottheit aufstellte. Aus der Möglichkeit einer doppelten Auffassungsweise des Unendlichen hatten sich dann aber schon zu des Eudemos Zeit, zu Ende des vierten Jahrhunderts vor Chr. G., kaum zwei Jahrhunderte nach Zoroasters Tode, zwei verschiedene, wenn auch nahverwandte Ansichten von der Urgottheit unter den Persern gebildet. Die Einen fassten die Urgottheit vorzugsweise als den unendlichen Raum auf, und so erklärt sich die Angabe Herodots: die Perser nennten den ganzen Umkreis des Himmels Zeus, d. h. sie erklärten den unendlichen Himmelsraum für die höchste Gottheit. Die Anderen dagegen fassten sie vorzugsweise als die unendliche Zeit auf, und diese Ansichtsweise hat sich bei den späteren Parsen ausschliesslich erhalten, welche Zaruana akarana, „das unerschaffene Umfassende“, für die Alles in sich einschliessende unendliche Zeit erklären.

Die das Weltall räumlich und zeitlich umfassende Unendlichkeit war also dem Zoroaster Urgottheit und Urquell alles Vorhandenen; in der einen ihrer Formen, als unendliche Zeit, war sie ihm auch zugleich Lenkerin des Geschickes, Schicksal. In dieser letzteren Bedeutung findet sich diese zoroastrische Urgottheit denn auch bei Plutarch; denn jene Gottheit, die in Plutarchs Darstellung der zoroastrischen Lehre [609] Anordnerin des aus den Kämpfen des Ormuzd und Ahriman hervorgehenden Weltlaufes genannt wird, kann keine andere als diese Zaruana akarana, die „unerschaffene Unendlichkeit“, sein, welche ja auch nach des Theodoros Darstellung der zoroastrischen Lehre zugleich das „Schicksal“ war.

Aus dieser Urgottheit, dem „unerschaffenen Allumfassenden“, dem unendlichen ewigen Urraume, ging nun die Welt hervor, indem der Urraum zuerst vier Urkräfte und Urstoffe hervorbrachte: Licht und Finsterniss, Feuer und Wasser. Dass diese vier Urstoffe die ersten Erzeugnisse der Urgottheit, des Urraumes, gewesen seien, erhellt theils aus den griechischen, theils aus den orientalischen Quellen. In der aus des Damascius Schrift schon angeführten Stelle des Eudemos heisst es: nach Einigen sei Licht und Finsterniss noch vor Oromasdes und Areimanios aus der Urgottheit hervorgegangen.

Feuer und Wasser nennt das Eulma-Eslam, eine persisch geschriebene Darstellung der zoroastrischen Lehre, als die ersten Schöpfungen der Urgottheit [610]. Das Eulma-Eslam ist zwar erst ein Erzeugniss der späteren parsischen Gelehrsamkeit, allein seine Angabe wird durch das Zendavesta selbst bestätigt, welches vom Wasser und Feuer ausdrücklich sagt, sie seien unmittelbar von der Urgottheit, der Zaruana, geschaffen worden [611], und sie dadurch von dem irdischen Feuer und Wasser unterscheidet, welche Schöpfungen des Ormuzd sind, wie denn das irdische Feuer „Sohn des Ormuzd" heisst [612]. Licht und Finsterniss werden hierbei, wie Feuer und Wasser, als selbstständige Materien gedacht; und das Licht insbesondere, als von den leuchtenden Himmelskörpern unabhängig [613], weswegen es denn auch das unendliche selbstständig erzeugte Licht heisst und neben den leuchtenden Himmelskörpern gesondert angerufen wird [614].

Die griechischen Nachrichten stellen diese Entstehung der Urkräfte aus der Urgottheit, dem Urraume, als eine Art Emanation dar, denn sie brauchen die Ausdrücke: Zaruam hat gezeugt, aus dem Raume hat sich ausgeschieden; obgleich es schwer denkbar ist, wie aus dem leeren Raume Etwas emaniren könne. Die Zendbücher dagegen brauchen die Ausdrücke: Zaruana hat gemacht, er hat geschaffen; und stellen sich demnach die Weltentstehung als eine Schöpfung aus dem Nichts vor, die, nebenbei bemerkt, um Nichts denkbarer ist, als jene Emanation. Anquetil hat in der That Recht, wenn er dem Zoroaster diese in die späteren Ideenkreise übergegangene Vorstellungsweise zueignet; sollte auch der Eifer des sonst vorurtheilsfreien Mannes, seinen verketzernden Zeitgenossen gegenüber, Zoroasters Rechtgläubigkeit in diesem Punkte nachzuweisen, dem heutigen Leser ein Lächeln ablocken.

Noch wunderlicher und unerwarteter ist die Art und Weise, wie Zoroaster diese Schöpfung aus dem Nichts durch die Urgottheit, den Urraum, bewerkstelligt denkt; unerwartet selbst für den, der schon von der Ueberzeugung ausgeht, dass Zoroaster über einen Gegenstand, über den sich nichts Gegründetes denken lässt, auch weiter Nichts als mehr oder minder willkührliche Dichtungen aufstellen könne. Zoroaster denkt sich nämlich den Schöpfungsakt nicht blos durch das Sprechen der Urgottheit vermittelt, wie auch in anderen sinnlich auffassenden

Glaubenskreisen geschieht, obgleich dies Sprechen mit seiner Vorstellung von der Urgottheit, als Urraum, wunderlich genug stimmt, sondern er denkt sich auch das ausgeprochene schöpferische Wort als ein selbstständiges geistiges und göttliches Wesen, gleich den übrigen Urstoffen, was eine noch befremdlichere Vorstellung ist. Dieses Schöpferwort, Honover, kommt in den Zendschriften oft vor und wird gleich den anderen göttlichen Wesen angerufen. Nach dem Yaçna [615] war es vor allen übrigen geschaffenen Wesen: „Das reine, heilige, schnellwirkende Wort (Honover), o Sapetman Zoroaster, war vor dem Himmel, vor dem Wasser, vor der Erde, vor den Heerden, vor den Bäumen, vor dem Feuer, Ormuzds Sohn, vor den reinen Menschen, vor den Dews, vor der ganzen vorhandenen Welt, vor allen Gütern, allen reinen Ormuzdgeschaffenen Keimen.“ Es heisst, gleich dem Urlichte, „für sich bestehend, selbstständig geschaffen“ [616] und hat, gleich Ormuzd, einen Geist (Feruer) und einen lichtstrahlenden Leib: „Ich bringe Yaçna (Opfer), sagt Zoroaster [617], der Seele des vortrefflichen Wortes, das einen Leib gleich Serosch hat, glänzend von Licht, weitaus sichtbar.“ Und doch spricht auch Ormuzd bei der Weltbildung dasselbe Wort aus, und Alles, was er schafft, schafft er durch dieses Wort: „Ich spreche es immerfort und nach seinem ganzen Umfange, sagt Ormuzd [618], und so vervielfältigt sich der Ueberfluss“, — und in einer anderen Stelle sagt Zoroaster [619]: „Ich bringe Opfer dem Verstande Ormuzds, der das vortreffliche Wort besitzt; ich bringe Opfer dem wirksamen Geiste Ormuzds, der sich ganz mit dem vortrefflichen Worte beschäftigt; ich bringe Opfer der Zunge Ormuzds, die unaufhörlich das vortreffliche Wort spricht.“ Ein Schöpferwort, als selbstständiges Wesen, mit Leib und Seele begabt, das aber auch von Ormuzd beständig gedacht und gesprochen wird, ist in der That eine räthselhafte Vorstellung. Und doch werden wir sehen, dass dies „Schöpferwort“, trotz seiner Räthselhaftigkeit, mit dem grössten Theile der übrigen zoroastrischen Glaubenslehre auch in spätere Ideenkreise übergegangen ist.

Durch dies Schöpferwort also brachte Zaruana, die Urgottheit, die Urstoffe: Licht und Finsterniss, Feuer und Wasser, hervor; durch dies nämliche schöpferische Wort ohne Zweifel schuf sie zunächst ein Heer von Geistern — Feruers, im

Zend: Frawasi [620] — verschiedenen, höheren und niederen, Ranges, aus welchen das gesammte Götter- und Menschengeschlecht besteht. Denn Zoroaster denkt sich seine Götter, auch die höchsten, ausser der Urgottheit, als menschenähnliche, persönliche Wesen, als, gleich den Menschen, zusammengesetzt aus einem feineren oder gröberen, ausgedehnteren oder beschränkteren Leibe und einem Geiste, Feruer [621]. Er nennt diese Götter daher Ahura's, Geister [622], und geistig, ahuiryehe [623]. In der zoroastrischen Glaubenslehre sind also nicht, wie in der ägyptischen, die höheren Götterbegriffe kosmischer Natur, wirkliche materielle und räumliche Theile oder Kräfte des Weltalls, sondern bei Zoroaster wird die ganze, auch die höhere Götterwelt als geistig und von der physischen Welt gesondert gedacht, wie bei den Aegyptern nur die niederen göttlichen Wesen, die Dämonen. Darin aber stimmen beide Glaubenskreise überein, dass sie alle Götter, ausser der Urgottheit, als entstandene, geschaffene Wesen betrachten [624].

Die höchsten dieser geschaffenen Gottheiten sind Ormuzd und Ahriman, Ormuzd dem Leibe nach Licht, Ahriman dem Leibe nach Finsterniss [625]. Ormuzd wohnt auch zugleich im Licht, Ahriman dagegen in der Finsterniss [626]. Nach einer der parsischen Sekten wäre Ahriman der ältere von beiden; Ahriman wäre früher geschaffen als Ormuzd, was mit der in allen älteren Glaubenskreisen herrschenden Vorstellung, dass die Finsterniss vor dem Licht gewesen sei, übereinstimmen würde [627]. Das ganze Heer der erschaffenen Götter und Geister schliesst sich an diese beiden höchsten Gottheiten an und wird von ihnen beherrscht [628]. Das ganze Götter- und Geisterheer zerfällt also in zwei grosse Theile: in Götter und Geister des Lichts, und in Götter und Geister der Finsterniss. So war also der erste Theil der Schöpfung vollendet; die Geisterwelt war aus der Urgottheit hervorgegangen; auch die Urstoffe waren schon vorhanden, ohne jedoch zu einer gestalteten sinnlich wahrnehmbaren Welt ausgebildet zu sein.

Beide Götter- und Geisterklassen nun dachte sich Zoroaster als ursprünglich von Natur gleich rein und gut; denn sie waren beide ja die Geschöpfe der Urgottheit [629]. Bald nach ihrer Erschaffung jedoch trat Feindschaft und Kampf zwischen beiden Klassen ein, weil Ahriman gegen Ormuzd neidisch wurde. Erst durch diese Feindschaft gegen Ormuzd wurde

die eine Hälfte der Götterwelt, Ahriman und die Seinigen, verderbt und böse, weil sie Ormuzd und den Seinigen in allen Dingen entgegensein und dessen Reich bekriegen und zerstören wollten. Die Bosheit und Verderbtheit Ahrimans wird in den Zendbüchern durchaus als ein Ergebniss seines Entschlusses und Willens dargestellt.

Dadurch zerfiel also die Götter- und Geisterwelt in zwei einander entgegengesetzte feindliche Reiche, in ein Reich des Lichtes und des Guten, und in ein Reich der Finsterniss und des Bösen. Ormuzd (im Zend: Ahura maz-dao, d. h. „Geist der grosse Schöpfer" oder „der grosse Gott"[630]) heisst deshalb çpento-mainyus, der „Heiliggesinnte"[631]; und Ahriman (im Zend: anghra-mainyus, der „Arggesinnte"[632]) trägt schon in dem Namen, der seinen Gegensatz zu Ormuzd, dem Heiliggesinnten, ausdrückt, die Bezeichnung als übelthätiges Wesen und heisst daher auch geradezu „dâmôis-drudschô, der böse Dämon"[633].

Neben diesen beiden höchsten geschaffenen Gottheiten stehen andere gleichen Ranges und gleicher Natur, und zwar sechs auf der Seite des Ormuzd und eben so viele auf der Seite des Ahriman. Die auf der Seite des Ormuzd stehenden heissen Amschaspands, im Zend: amĕscha-çpenta, die „unsterblichen Heiligen"[634]; die auf Seiten Ahrimans stehenden sind die Dews, im Zend: daeva, d. h. eigentlich „die Himmlischen", ganz unbestimmt und allgemein[635], so dass der Name seine üble Bedeutung: „böser Geist" erst durch die in der zoroastrischen Glaubenslehre mit ihm verknüpften Vorstellungen erhalten hat, wie es bei uns ähnlich dem Namen „Dämon" ergangen ist, der auch im gewöhnlichen Sprachgebrauche nur einen bösen Geist bezeichnet, während er doch ursprünglich nur „Geist" überhaupt bedeutete. Dieser Amschaspands und Dews werden bald sechs, bald sieben gezählt, je nachdem Ormuzd und Ahriman, ihre Häupter, zu ihnen gerechnet werden oder nicht. In den Zendbüchern werden gewöhnlich folgende sieben aufgezählt: Ormuzd, Bahman, Ardibehescht, Schahriver, Sapandomad, Khordat und Amerdat. Plutarch dagegen zählt sechs Gottheiten auf: einen Gott des Wohlwollens als den ersten; einen Gott der Wahrheit als zweiten; einen Gott der Gesetzlichkeit als dritten; als vierten, fünften und sechsten endlich einen Gott der Weisheit, einen des

Reichthumes und einen der Lebensgenüsse[636]. Alle diese Gottheiten Plutarchs lassen sich nun unter den in den Zendbüchern vorkommenden Namen der höheren Geister allerdings nachweisen, und vier der von ihm aufgezählten Götter finden sich wirklich unter den Amschaspands; zwei dagegen kommen als Schutzgeister geringeren Ranges vor. Die Namen seiner einzelnen Götter sind: Bahman, im Zend vaghu-manô, Gut-Herz, der Genius des Wohlwollens und der Güte[637]; Raschnerast, im Zend raçnu razista, der wahrste Wahrhaftige, der Genius der Wahrhaftigkeit[638]; Ardibehescht, im Zend ascha-vahista, die beste Reinigkeit, der Genius der Sittlichkeit (Tugend)[639]; Espendarmad oder Sapandomad, im Zend çpeñta ar-maiti, der heilige Weisheit-Besitzende, der Genius der Weisheit[640]; Schah-river, im Zend khschathra-vairya, der Herr des Wünschenswürdigen, der Genius der Lebensgüter und des Reichthumes[641]; und endlich Rameschne-kârom, im Zend raman-kwaçtra, der den Geschmack Erfreuende, der den Genuss Ergötzende, der Genius des Lebensgenusses[642]. Bahman, Ardibehescht, Sapandomad und Schahriver werden auch in den Zendbüchern als Amschaspands aufgeführt; statt des Gottes der Wahrheit, des Raschnerast, und des Gottes der Lebensgenüsse, des Rameschne-kârom, werden dagegen Khordat und Amerdat als fünfter und sechster Amschaspand genannt. Khordad, im Zend haurva-tat, der Alles Machende, wird als Schutzgeist der Heerden, und Amerdad, im Zend amĕrĕ-tat, der unsterblich Machende, als Schutzgeist der Früchte und Bäume bezeichnet[643]. Man muss gestehen, dass die Gottheiten, wie sie Plutarch angiebt, besser zu einander passen, als wie sie von den Parsen nach den Zendbüchern zusammengestellt werden, was sich vielleicht dadurch erklärt, dass in den meisten Stellen der noch vorhandenen Zendschriften die Amschaspands von anderen Göttern nicht scharf gesondert und getrennt vorkommen, so dass die gewöhnliche Angabe der Parsen auf einer willkührlichen Zusammenstellung der am häufigsten mit einander verbunden vorkommenden Namen beruhen könnte. Jedenfalls sieht man schon aus den Namen dieser Gottheiten, dass sie wesentlich als moralische Naturen betrachtet wurden, obgleich sie auch eine physikalische und kosmische Bedeutung gehabt zu haben scheinen, und wohl in ähnlicher Weise, wie

Ormuzd mit dem Licht und Ahriman mit der Finsterniss, so mit den anderen Urstoffen oder mit den höheren Theilen des Weltalls verbunden gedacht wurden. So heisst Ardibehescht zugleich Genius des Feuers, welches ja als das reinste und heiligste aller Elemente angesehen wurde; Khordad heisst zugleich Genius des Wassers, was mit seinem Namen: „Alles Hervorbringender" wohl stimmt. So wird Bahman Lenker und Herrscher des Fixsternhimmels genannt. Mit Bestimmtheit aber lässt sich über diese kosmische Bedeutung der Amschaspands noch Nichts festsetzen, da einzelne Stellen einander zu widersprechen scheinen.

Aehnlicher, nur entgegengesetzt böser Natur sind die sechs höchsten an Ahriman sich anschliessenden Geister, die Dews, Daeva's. Sie scheinen geradezu die Gegensätze der einzelnen Amschaspands gewesen zu sein. So steht dem Bahman, dem „Gut-Herz", ein Akuman, ein „Schlecht-Herz", entgegen, — dem Khordad, dem „Alles Hervorbringenden", ein Tarik, ein „Zerstörer", — dem Amerdad, dem „unsterblich Machenden", ein Zaretsch, „Verheerer", der Hungersnoth hervorbringt, — dem Raschnerast, dem „wahrsten Wahrhaftigen", ein Nâoǧhaitya, ein „Unwahrer, Lügner", — dem Ardibehescht, der „besten Reinigkeit", dem Schutzgeiste des reinen Feuers, ein Sarva, ein unreines zerstörendes Feuer [644]. Nur bei dem Dew Indra, dessen Namenbedeutung unbekannt ist, lässt sich der entsprechende Amschaspand nicht mit Sicherheit angeben. Dagegen ist es desto auffallender, dass, wie Burnouf scharfsinnig bemerkt hat, diese letzten drei Dews: Indra, Sarva und Naoǧhaitya drei Gottheiten der indischen Mythologie sind: Indra der Gott des Himmels, Sarva der Gott des Feuers in seiner furchtbaren zerstörenden Eigenschaft, und der Götterarzt Nâsatya [645]. Dies waren also keine von Zoroaster erst gebildeten Namen und Götterbegriffe, sondern schon vor ihm vorhandene bei den arianischen Stämmen von Alters her verehrte Gottheiten, deren Kult Zoroaster dadurch, dass er sie zu bösen Geistern machte, offenbar nur stürzen und aufheben wollte. Es fällt hierdurch ein unerwartetes helles Licht auf die Entstehung der ganzen zoroastrischen Götterlehre.

Wie also dem Ormuzd Ahriman, so standen den Amschaspands die Dews entgegen. Noch vor der Schöpfung der

Sinnenwelt hatte eine Spaltung und Empörung im Geisterreiche stattgefunden, und die eine Hälfte desselben, obgleich von der Urgottheit gut erschaffen, war böse geworden.

Erst nach Entstehung der Geisterwelt lässt Zoroaster die Sinnenwelt in Kugelgestalt — ein Ei nennt sie Plutarch [646] nach einem auch bei den Aegyptern und anderen alten Völkern vorkommenden Gleichnisse — aus jenen Urstoffen gebildet werden und zwar, wie es scheint, nach dem Muster und Vorbilde der Geisterwelt [647]. Was man sich unter dieser letzteren Vorstellung jedoch eigentlich zu denken habe, ist sehr unklar; ja es ist noch nicht einmal sicher, ob sie in den Zendbüchern selbst in deutlichen Ausdrücken vorkommt. Diese Schöpfung und Ausbildung der materiellen Welt wird nicht mehr der Urgottheit selbst, sondern dem Ormuzd beigelegt, und zwar entweder gewöhnlich dem Ormuzd allein [648], oder dem Ormuzd und den Amschaspands [649]. Diese Schöpfung vollbrachte Ormuzd durch dasselbe Schöpferwort, Honover, durch welches auch Zaruana die Geisterwelt und die Urstoffe hervorgebracht hatte [650]. Es ist also über die Ausbildung des Weltalls bei Zoroaster keine, wenn auch noch so rohe, physikalische Theorie zu suchen, wie sie sich in der ägyptischen Glaubenslehre findet, hervorgehend aus einem doch wenigstens wissenschaftähnlichen Streben nach einer physikalischen Erklärung der Erscheinungswelt, sondern er begnügt sich damit, eine Nichts weiter erklärende, an sich ganz undenkbare Schöpfung aus dem Nichts anzunehmen, bei der die Welt nicht als etwas durch natürliche Entwicklung Entstandenes, sondern als etwas durch einen Machtspruch auf unbegreifliche Weise Geschaffenes, mit einem Wort, nicht als ein nothwendiges Naturerzeugniss, sondern als ein mit Ueberlegung gemachtes Kunstprodukt erscheint. Die in den späteren Ideenkreisen herrschende Vorstellung einer gleich den freien menschlichen Handlungen mit Plan und Absicht geschehenden Weltschöpfung, bei der das Wie ganz unerklärt und unerklärlich bleibt und welche mit den älteren, wenn auch rohen, doch an die sinnliche Anschauung sich anschliessenden und auf die Naturbetrachtung gebauten Weltentstehungslehren in geradem Gegensatze steht, — diese Weltschöpfungslehre kommt zum ersten Male bei Zoroaster vor, und ist erst von ihm aus in die späteren Ideenkreise übergegangen. Zoroasters

Weltschöpfungslehre ist also nicht auf Naturbetrachtung gebaut, kein Versuch einer physikalischen Theorie, sondern das reine Produkt einer dichtenden Phantasie. Dies Gepräge einer rein dichtenden Phantasie ist aber für die zoroastrische Glaubenslehre überhaupt bezeichnend.

Nach dem Afrin der Gahanbars, einem späteren in Pazend geschriebenen Stücke der Zendbücher, hätte Zoroaster diese Weltschöpfung in sechs auf einander folgenden Epochen vor sich gehen lassen[651], ähnlich wie auch in den mosaischen Gesetzbüchern die Schöpfungsgeschichte in sechs Tagewerke abgetheilt ist; nur dass die zoroastrischen Epochen den Zeitraum eines Jahres einnehmen, während die mosaischen nur den Zeitraum einer Woche ausmachen. Wenn dieser Afrin eine alte und ächte Tradition enthält, so hätte den zoroastrischen Schöpfungsepochen offenbar eine schon bestehende bürgerliche Zeiteintheilung zum Muster gedient, nämlich, ähnlich wie der mosaischen die bei den Hebräern und Aegyptern übliche Woche, so der zoroastrischen eine bei den Arianern vorhandene Eintheilung des Jahres in sechs Jahreszeiten von nicht ganz gleicher Dauer. Dass diese sechs Zeiten eine alte Jahreseintheilung waren, erhellt daraus, dass 6 jährliche Feste, die Gahanbars, an sie geknüpft waren, welche in der Urzeit schon Dschemschid gestiftet haben sollte[652], angeblich zur Erinnerung an die sechs Schöpfungsepochen; wie nach der Genesis auch die Sabbathfeier an die Weltschöpfung erinnern sollte, weil Gott am siebenten Tage von der Schöpfungsarbeit ausgeruht habe. Diese sechs Schöpfungsperioden hätte sich Zoroaster so auf einander folgend gedacht, dass in der ersten der Himmel, in der zweiten das Wasser, in der dritten die Erde, in der vierten die Pflanzen, in der fünften die Thiere und in der sechsten endlich die Menschen geschaffen worden seien[653]. Die erste Schöpfungsperiode müsste dann aber nicht blos die Schöpfung des sichtbaren Himmelsgewölbes, sondern auch die der Planetenhimmel mit den grossen Himmelskörpern, also den ganzen allgemeinen kosmischen Theil der Schöpfung, die eigentliche Kosmogonie, umfasst haben; die Entstehung der Erde als des mittelsten aller Himmelskörper mit inbegriffen, weil die Schöpfung des Wassers die Erdkugel als schon vorhanden voraussetzt. Dann enthielte die erste Schöpfungsperiode die ganze eigentliche Kosmogonie und die fünf übrigen Perioden

nur die weitere Ausbildung der Erdoberfläche und die Entstehung der auf der Erde befindlichen Geschöpfe. Bei dieser Annahme fände dann allerdings ein Missverhältniss zwischen der ersten die ganze Kosmogonie umfassenden und den fünf übrigen nur die Erdoberfläche und ihre Geschöpfe betreffenden Perioden statt. Ein ähnliches Missverhältniss findet sich indessen auch in anderen Weltschöpfungslehren, wie z. B. in der hebräischen. Oder man müsste annehmen, Zoroaster habe sich vorgestellt, nach Ausbildung des Himmels sei das Urgewässer, das ja Zaruana, die Urgottheit, noch vor der Geisterwelt hervorgebracht hatte, in die Mitte der Weltkugel hereingeströmt und habe sich da angesammelt, und hiernach erst habe sich aus den angesammelten Gewässern die Erde ausgeschieden, wie in der indischen Mythologie. Nach der ersten Annahme wäre die dritte Schöpfungsperiode nur von einer weiteren Ausbildung der Erdoberfläche zu verstehen und diese weitere Ausbildung von der ersten Entstehung getrennt, wie in der ägyptischen Glaubenslehre. Nach der zweiten Annahme wäre die Erde in der dritten Schöpfungsperiode erst entstanden. Die erste Annahme scheint aber den Vorzug zu verdienen, weil sie sich mit den übrigen Angaben der Zendbücher noch am ehesten vereinigen lässt; wenn nicht überhaupt die Aechtheit der ganzen Tradition von den Schöpfungsperioden zu bezweifeln ist, weil sie auch so mit den übrigen Angaben der Zendbücher nicht recht stimmen will.

Ueber das Einzelne der zoroastrischen Kosmogonie lässt sich bei unserer jetzigen mangelhaften Kunde der Zendbücher mit Sicherheit nicht viel sagen. Nach Anquetils Darstellung[653] nähme Zoroaster vier verschiedene Himmelswölbungen an: zunächst über der Erde die Wölbung des Mondes, über dieser die Wölbung der Sonne, über dieser die sich täglich umdrehende Fixsternwölbung, und über dieser, die gesammte Weltkugel einschliessend, eine letzte unbewegliche Himmelswölbung, den Wohnsitz des Ormuzd und der gesammten Geisterwelt, den Aufenthalt der Seligen: das himmlische Paradies nach der Vorstellung der neueren Parsen[654]. Dieser höchste unbewegliche Himmel ist natürlich zugleich auch der Thron der Urgottheit, der Zaruana, des „unendlichen Alles Umfassenden“, weil der unendliche Raum von diesem letzten Himmelsgewölbe aus sich nach allen Seiten ins Unermessliche

ausdehnt. Dieser höchste Himmel ist daher auch wohl jener im Vendidad erwähnte „Thron des Guten“[655], d. h. der Urgottheit, die ja dem Zoroaster sowie dem Plato das Urgute selbst ist. Eben diesen höchsten Himmel hat auch wohl Dio Chrysostomus[656] im Auge, wenn er sagt: „Die Mager besingen den höchsten Gott als den vollkommenen und ersten Lenker des allervollkommensten Wagens; denn der Wagen der Sonne, mit diesem verglichen, sei jünger, wenn auch wegen seines in die Augen fallenden Laufes der Menge bekannter und von den Dichtern mehr besungen. Jenen mächtigen und vollkommenen Wagen des Zeus aber habe noch kein Dichter würdig besungen, sondern nur Zoroaster und, von diesem belehrt, die Schüler der Mager. Denn dieses ganze Weltall habe Eine Führung und Lenkung, von der höchsten Einsicht und Stärke ausgehend, unaufhörlich durch unaufhörliche Umläufe der Zeit hindurchdauernd. Die Umläufe von Sonne und Mond seien nämlich nur Bewegungen einzelner Theile, die aber wegen ihrer Sichtbarkeit bekannter seien. Von dem Schwunge und der Bewegung des Alls dagegen habe die Menge keine Vorstellung, sondern sie wisse Nichts von der Grösse dieses Getriebes.“ Da auch in späteren westasiatischen Glaubenskreisen, die nachweisbar mit dem persischen aufs Engste zusammenhängen, von der Weltkugel dasselbe Bild eines „Wagens“, auf dem die Gottheit sitzend und lenkend gedacht wird, als ein stehender Ausdruck vorkommt, so ist kein Zweifel, dass diese Vorstellung, wie Chrysostomus sie darstellt, ächt zoroastrisch ist, wenn sie auch in den auf uns gekommenen Bruchstücken der Zendbücher sich nicht findet. Mehrere der untergegangenen zoroastrischen Bücher behandelten ja die Götter- und Weltentstehungslehre ausführlich.

Nach der Darstellung von Anquetil zu urtheilen, hätte Zoroaster keine besonderen Himmelsgewölbe für die Planeten angenommen. Da aber die den Alten bekannten Planeten auch in den Zendbüchern vorkommen, so müsste Zoroaster diese Planeten am Fixsternhimmel sich hin und her bewegend gedacht haben. Die Eintheilung des Fixsternhimmels in die zwölf Zeichen des Thierkreises und ausserdem noch in verschiedene Sterngruppen, gleich den Dekanen und Sternbildern des ägyptischen Glaubenskreises, kommt auch in den Zendbüchern vor und musste dem Zoroaster bei der unter den

Magern seiner Zeit schon so weit entwickelten Sternkunde nothwendig bekannt sein. Bei der in den Zendbüchern durchgängig herrschenden Verehrung und Anbetung der Aussenwelt und ihrer Theile ist es natürlich, dass nicht blos Sonne und Mond, sondern auch die bedeutendsten Sterne und Sternbilder verehrt werden, soweit sie Zoroaster als gute und wohlthätige Wesen betrachtet. Denn eine Zahl von Himmelskörpern, sowohl Sterne als Planeten und Kometen, die in dem älteren arianischen Glaubenskreise als furchtbare Gottheiten betrachtet und verehrt wurden, rechnet Zoroaster zu den bösen Geistern, den Dews und Darudschs, und erweist ihnen daher keine Verehrung.

Nach dem bisher Vorgetragenen war die Vorstellung, welche sich Zoroaster vom Weltganzen machte, mit derjenigen, welche in anderen alten Ideenkreisen, z. B. im ägyptischen, vorkommt, im Wesentlichen übereinstimmend; er dachte sich, wie das gesammte Alterthum, die Welt als eine zwar ungeheure, aber doch endliche, beschränkte Kugel, deren äusserste Gränze das Himmelsgewölbe ist. Nur ist bei ihm dies äusserste Himmelsgewölbe nicht der Fixsternhimmel, sondern er denkt sich über diesem beweglichen, in 24 Stunden umkreisenden Fixsternhimmel noch ein anderes feststehendes, unbewegliches Himmelsgewölbe, und dies erst ist der Sitz der Geisterwelt.

Auch darin stimmt Zoroaster mit den übrigen alten Ideenkreisen überein, dass er sich die Welt und ihre Theile nicht, wie die Neueren, als eine todte Masse, sondern als ein bis in seine kleinsten Theile Belebtes, Beseeltes denkt. Himmel und Erde, açan und zĕma, — Gestirne, çtâra, — Sonne und Mond, hware und mah (jene im Zend ein männliches [657], dieser ein weibliches Wesen [658]), — Licht, raotschô, — Feuer und Wasser, atar und ap (jenes als männliches [659], dieses als weibliches Wesen [660] gedacht), — die Winde, vâta, — die Berge, besonders das arische Hochgebirge, berezat gairi [661], „der hohe Berg“, der Paropamisus der Alten, — Flüsse, besonders der Oxus [662], und Quellen, besonders die Quelle Arduisur [663] in jenem arischen Gebirgslande, — ja selbst die Bäume, urvara [664], werden in den Zendbüchern unzählige Male ebenso wie die Götter und Geister, wie Ormuzd, die Amschaspands und die Feruers, um ihre Segnungen in den Gebeten angerufen. Der höchsten Verehrung jedoch

geniessen die Sonne und das Feuer: hware und atar. Zur Sonne beten die Zendbücher zu allen Tageszeiten, bei ihrem Aufgange und Untergange. An das Feuer, „den Sohn des Ormuzd", das auf einem Opferheerde brennend einen wesentlichen Theil des zoroastrischen Gottesdienstes ausmacht, werden als an ein unmittelbar gegenwärtiges göttliches Wesen alle gottesdienstlichen Gebete gerichtet. Die Verehrung des Feuers ist das Abzeichen des zoroastrischen Kultus, und sie wurde daher nach den Keilinschriften [665] von den persischen Königen, nachdem unter Darius die zoroastrische Lehre persische Staatsreligion geworden war, den unterworfenen Völkern ebenso zur Zwangspflicht gemacht, wie die Entrichtung von Tributen. Diese Belebung der äusseren Natur geht so weit, dass, ganz wie im ägyptischen Glaubenskreise, sogar einzelne Zeitabschnitte: Tages-, Monats- und Jahreszeiten, die açnya's, mâhya's und yairya's (die Gahs, Siruze's und Gahanbars der Parsen [666]), ganz wie selbstständige Wesen betrachtet und in Gebeten angeredet werden. Durch diese mehr als dichterische, geradezu phantastische Weltanschauung erhalten nicht wenige der in den Zendbüchern angerufenen Wesen eine dem heutigen Leser unangenehm auffallende Nebelhaftigkeit und Unbestimmtheit, die zum Theil durch die Verschiedenheit unserer neueren Anschauungsweise von der der Alten, zum Theil durch unsere noch mangelhafte Kenntniss des zoroastrischen Ideenkreises mit veranlasst sein mag, zum Theil aber gewiss auch auf eine dem Zoroaster persönlich eigenthümliche phantastische und unklare Denkart zurückgeführt werden muss. Denn dass bei Zoroaster wie bei Plato eine keineswegs nüchterne Phantasie die Hauptrolle spielt, werden wir noch häufig zu bemerken Gelegenheit haben. Wie dem indessen auch sein möge, so handelt es sich hierbei doch nur um das Mehr oder Minder einer allen alten Ideenkreisen gemeinsamen Auffassungsweise der Aussenwelt.

Zoroastern eigenthümlich ist dagegen die Art und Weise, wie er sich seine Geisterwelt mit der körperlichen Erscheinungswelt verbunden denkt. In den ältesten Glaubenskreisen betreffen, wie wir bei dem ägyptischen gesehen haben, die höheren Götterbegriffe wirkliche, materielle und räumliche Theile des Weltalls, in ihrer kosmischen materiellen und räumlichen Gestalt, keineswegs aber menschenähnlich aufgefasst;

nur die niederen, aus der Sagengeschichte entstandenen Götter und die Dämonen, als mit dem Menschengeschlechte wesentlich identische und verwandte Wesen, werden auch menschenähnlich gedacht. Die Theile des Weltalls selbst sind in den ältesten Glaubenskreisen die Gottheiten. Anders bei Zoroaster. Hier steht die ganze Götter- und Geisterwelt der materiellen Welt gesondert gegenüber; die Götter sind nicht die Theile des Weltalls selbst, sondern als gesonderte, menschenähnlich gedachte, aus einem Geiste und einem Leibe bestehende Wesen mit einzelnen Theilen der Welt nur verbunden, um die Aufsicht über sie zu führen und sie zu lenken und zu leiten. Wie z. B. die Amschaspands Bahman und Sapandomad die Aufsicht über den Himmel und die Erde führen, so ist auch mit der Sonne, Hware, ein Schutzgeist verbunden[667], der in den Zendbüchern vielfach vorkommende und auch bei den Griechen bekannte Mithras, „der Freundliche, Holde"; mit dem Monde, Mah, ein weiblicher Schutzgeist Anahida, „die Reine", die auch den Griechen bekannte Anais[668]; so mit dem Planeten Mars, der in den Zendbüchern als ein gutes Gestirn betrachtet wird, ein Schutzgeist Behram, im Zend: vĕrĕthra-ghna, der Feindestödter[669], der Gegner des Dews Indra, u. s. w. Unter diesen mit den einzelnen Theilen der Weltkugel verbundenen Schutzgeistern ist Mithras, der Schutzgeist der Sonne, der erste und höchstverehrte. Als Verbreiter des Lichts und Verscheucher der Finsterniss wird er der thätigste Verbündete des Ormuzd und der mächtigste Gegner des Ahriman genannt und in den Zendbüchern hoch gefeiert. Das ihm in den Zendbüchern geweihte Lobgebet (Jescht Mithra), eines der grössten von allen, ertheilt ihm namentlich auch die bei den Griechen vorkommenden Prädikate des „Unbesieglichen"[670] und des „Mittlers"[671]. Unbesieglich nämlich heisst er in Bezug auf seinen täglichen Kampf mit dem Reiche der Finsterniss, die er verscheucht, und Mittler heisst er, weil er in dem ewig währenden Kampfe der beiden entgegengesetzten Principien: des Lichtes und der Finsterniss, des Guten und des Bösen, durch seinen ewig gleichen Lauf den geordneten Zustand der Welt hervorbringt, den Kampf der Principien zu einem Gleichgewichte vermittelt, und alle Segnungen des Ormuzd erst durch diese seine Vermittlung, durch sein Licht und seine Wärme, dem Menschengeschlechte zukommen.

Diese mit den Theilen des Weltalls verbundenen Geister entsprechen ganz unserer Vorstellung von Schutzgeistern, Genien oder Engeln, wie wir denn sehen werden, dass diese ganze Vorstellungsreihe der Späteren zum grössten Theile aus der persischen, d. h. zoroastrischen Glaubenslehre herstammt. Plutarch scheint sogar sämmtliche 24 Izeds als solche mit der Weltkugel verbundene Schutzgeister gedacht zu haben, wenn er sagt: Ormuzd habe 24 Götter geschaffen und in ein Ei (das Weltei) eingeschlossen.

Obgleich demnach bei Zoroaster die in den späteren Ideenkreisen immer mehr hervortretende Trennung der materiellen Welt von der Götter- und Geisterwelt schon völlig ausgesprochen vorhanden ist, so hat doch, wie wir gesehen haben, diese Trennung bei ihm noch keineswegs die Folge, dass er, wie die Späteren, die religiöse Verehrung blos auf die Götter- und Geisterwelt beschränkt und der materiellen Welt entzogen hätte. Er erweist vielmehr den materiellen und räumlichen Theilen des Weltalls eine gleiche Verehrung wie den mit ihnen verbundenen Göttern und Geistern und belegt beide mit dem gemeinschaftlichen Namen Yazata's, „anbetungswürdige Wesen", dasselbe Wort, das bei den späteren Parsen Ized lautet[672]. Unter den Yazata's, den „anbetungswürdigen Wesen", sind also keineswegs blos die Schutzgeister zweiten Ranges nach den Amschaspands zu verstehen, wie man gewöhnlich meint, sondern auch die materiellen und räumlichen Theile des Weltalls selbst: Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne, Wasser, Feuer und Winde, diese sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind ebensogut Izeds, Yazata's, wie andere ganz geistige, ja phantastische Wesen, z. B. Serosch, im Zend çraoschatanumâthra, der „hörenmachende Wortkörperige"[673], der Genius der Rede und Lehre, oder wie Rameschne-khârom, im Zend raman-kwaçtra, „der den Geschmack Ergötzende"[674], der Genius des Lebensgenusses und Hüter der Heerden, oder wie Ascheshing, im Zend aschi-vaghui, die „gute Reinigkeit"[675], und Mathrespand, im Zend mâthra-çpĕñta, „das heilige Wort"[676], und ähnliche Genien, von denen uns nur die Namen, nicht aber die genaueren Bedeutungen bekannt sind. Auf diese unter den Izeds stattfindende Wesensverschiedenheit scheint es sich zu beziehen, wenn im 1. Kapitel des Yaçna sowohl die „intelligenten, geistigen" als die „irdischen oder

materiellen" Gutes-spendenden Verehrungswürdigen (Yazata's) angerufen werden [677]. Nach den Berichten der Parsen und Griechen soll Zoroaster 24 Yazata's angenommen haben; die bedeutendsten derselben sind im Vorhergehenden angegeben worden, ganz aber können wir, bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse, diese Zahl nicht ausfüllen.

In dem bisher Vorgetragenen möchten die auffallendsten und wesentlichsten Züge der zoroastrischen Kosmogonie zusammengefasst sein. Schon dieser Theil der Schöpfungslehre enthält des Eigenthümlichen genug. In noch weit höherem Grade ist dies aber bei dem noch übrigen Theile der Fall, welcher die irdische Schöpfung betrifft.

Diese Eigenthümlichkeit erhält die Lehre von der irdischen Schöpfung bei Zoroaster zuvörderst dadurch, dass sie streng lokal ist, d. i. von der Vorstellung einer ganz bestimmten Oertlichkeit ausgeht und nach Maassgabe dieser Oertlichkeit die Ausbildung der Erdoberfläche vor sich gehen lässt. Diese lokale Färbung der irdischen Schöpfungsgeschichte kommt sämmtlichen alten Glaubenskreisen gemeinsam zu; allen ist ihre Heimath die Erde, und die Schöpfungsgeschichte der Erde ist ihnen die ihres Landes. Das ist natürlich. Der Ideenkreis eines Volkes gestaltet sich nach den Eindrücken seiner äusseren Umgebung; er wird das Spiegelbild des heimischen Bodens. Dies haben wir bei dem ägyptischen und phönikischen Glaubenskreise gesehen; dasselbe findet sich bei den Indern, bei den Griechen, bei den alten Germanen. Bei allen diesen Völkern ist die Weltanschauung gebildet nach der Natur ihres Landes. Das Nämliche kann also auch bei den Arianern nicht befremden. Zoroasters Schöpfungsgeschichte dreht sich daher ganz um die Oertlichkeit Baktriens und der angränzenden Länder rings um den hohen Gebirgsstock des Paropamisus [678] (des Hindukusch der Neueren), welcher im Osten von Baktrien die Hochebenen Mittelasiens umlagert und nach Westen in das kaspische Meer den Oxus, nach Süden in das indische Meer den Indus entsendet. Die Thäler und Abhänge dieses hohen und wasserreichen Gebirgsstockes waren die Ursitze des arianischen Völkerstammes, der Baktrer sowohl als der Inder. Hier in diesem Gebirgslande bildeten in der Vorzeit Baktrer und Inder Ein Volk mit Einer Sprache, Einer einfachen Hirtenkultur und also nothwendig auch mit Einem wesentlich gleichen

Glaubenskreise, demjenigen, den Zoroaster bei den Baktrern vorfand, als er anfing, seine Lehre zu verkündigen, demselben, welcher den heiligen Schriften der Inder, den Veda's, zu Grunde liegt und aus welchem sich der spätere brahmanische Glaubenskreis weiter ausgebildet hat. In dieses Gebirgsland hatte sich Zoroaster mit seiner Familie zurückgezogen, als er sein Geburtsland, Urmi an dem See Van in dem gebirgigen Theile Armeniens, verlassen hatte, um in der Stille eines Einsiedlerlebens seiner frommen Beschaulichkeit nachzuhängen und seinen Zendavesta zu schreiben. Kein Wunder also, dass seine religiöse Weltanschauung mit tausend Zügen an dieses Gebirgsland erinnert, das noch jetzt zu den schönsten Theilen Mittelasiens gehört; und dass auch seine Schöpfungsgeschichte sich auf eine solche äussere Natur bezieht, wie sie Zoroaster in seinem Wohnsitze vor sich sah. Das Bild dieser waldigen, quellenreichen Gebirgsnatur mit ihren Heerden und Hirten, wie es Zoroaster vor sich hatte, muss man vor der Einbildung festhalten, wenn man sich in Zoroasters Ideenkreise zurechtfinden will. Nach dem Bundehesch liess Zoroaster die Ausbildung der Erde mit der Entstehung des Albordsch beginnen[679]. Im Bundehesch ist dieser Albordsch ein ganz fabelhaftes Wesen. Er ist der älteste und höchste aller Berge. Er wuchs, als die Erde geschaffen war, auf Ormuzds Geheiss aus dem Mittelpunkte der Erde in 200 Jahren bis zum Monde, in anderen 200 Jahren bis zur Sonnensphäre, in den dritten 200 Jahren bis zum Sternenhimmel und in weiteren 200 Jahren bis zum Urlichte, zum höchsten unbeweglichen Himmel, so dass er 800 Jahre bis zu seiner Vollendung brauchte. Von diesem wunderbaren Beiwerk findet sich in den Zendbüchern Nichts, weder von dem langsamen Entstehen, noch von der wunderbaren Höhe des Berges. Der Berg Bordsch, Albordsch, selbst aber kommt allerdings in den Zendbüchern oft vor, denn er ist jener b e r e z a t oder genauer: berezat-gairi, wörtlich: das „hohe Gebirge“[680] (aus dem Worte berezat, gross, hoch, haben die Späteren erst die Namen Bordsch, Albordsch gemacht). Zoroaster erwähnt ihn in den Zendbüchern oft: er war es, wo Zoroaster von Ormuzd sein Gesetz empfing, wo die von Zoroaster gefeierte Quelle Arduisur entspringt, von welchem Sonne, Mond und Gestirne aufsteigen, auf welchem der Himmel ruht, der Thron des Ormuzd, der Aufenthalt der

Seligen und reinen Geister. Denn so heisst es z. B. in dem Jescht Mithra [681]: „Lob sei Mithra, dem Ersten der himmlischen Yazata's (dem Genius der Sonne), dem über den grossen Albordsch sich Erhebenden, dem ersten Bewohner des erhabenen Goldberges, des reinen, mit allen Gütern umgebenen; denn auf diesem erhabenen Berge seines Thrones sind Weiden des Ueberflusses, und wohlthätiges Wasser vervielfältigt die Heerden.“ Und etwas weiter [682]: „Lob sei dem Schutzwächter Mithras, den der grosse Ormuzd zum Mittler auf dem Albordsch geschaffen, zum Heile der zahllosen Feruers der Erde, auf dem „„hohen Gebirge““ (Albordsch), wo weder dunkle Nacht ist, noch kalter Wind, noch Hitze, noch Fäulniss, des Todes Frucht, noch Uebel, der Dews Geschöpf, wo der Feind (Ahriman) sich nicht erheben darf als herrschender Fürst, von woher wandelt der grosse König, die Sonne, der über Alles gestellte heilige Unsterbliche (Amschaspand), des Friedens und des Lebens Quelle; von dorther wandelt er für und für. Mich, der ich rein lebe in dieser Welt, mich lass gelangen auf diesen „„erhabenen Berg““ (in den Himmel nämlich), zum Aufenthalte der reinen Geister und Seligen, welcher auf dem Albordsch ist.“ Denn im Jescht Raschnerast [683] sagt Ormuzd: „Rufe an den „„wahrsten Wahrhaftigen““ (den Ized Raschnerast), den Schutzgeist über den erhabenen Albordsch, auf welchem die Heere der preiswürdigen Feruers wohnen, auf dem nicht Nacht ist, nicht Frostwind, nicht Hitze, von dem ich ausgehen lasse für und für Sterne, Mond und Sonne.“ Und im Vendidad heisst es [684]: „Die Sonne fährt aus mit Majestät, wie ein Siegesheld, vom Gipfel des furchtbaren Albordsch und leuchtet der Welt und herrscht über die Welt von diesem Gebirge aus, welches Ormuzd zu seinem Wohnsitze geschaffen.“ In allen diesen Stellen aber und in zahlreichen ähnlichen ist gar nichts Fabelhaftes enthalten, sondern nur der ganz natürliche Eindruck, den ein bis in die Wolken ragendes Gebirg macht, auf welchem die Himmelswölbung aufzuliegen scheint, das also auch mit dem Himmel, dem Wohnsitze der Götter- und Geisterwelt, in unmittelbarer Verbindung steht. Die fabelhaften Züge in der Darstellung des Bundehesch, von denen sich in den Zendschriften selbst Nichts findet, gehören also offenbar erst einer späteren legendenartigen Ausschmückung des ursprünglichen Ideenkreises an, wie sie sich mit sinkender

Kultur bei allen Religionen einstellt. Wenn also Zoroaster den Albordsch, das Gebirg seines Landes, zum ersten und ältesten der Erde macht und die anderen Berge von ihm, wie von einem Kerne, ausgehen lässt[685], so liegt darin Nichts weiter, als jene örtliche Beschränktheit des Gesichtskreises und der Weltanschauung, welche, wie wir gesehen haben, allen alten Ideenkreisen gemein ist und dem Meru bei den Indern, dem Olympos bei den Griechen ganz dieselbe Rolle eines Ur- und Götterberges zutheilt, wie dem berezat gairi, dem „Hochgebirge" Zoroasters. Aus der auf diesem Gebirge befindlichen Quelle Arduisur entsprängen nun auch, nach dem Bundehesch, die Hauptgewässer, die sich über den Erdkreis ausbreiten[686]. Auch diese mythische Vorstellung fände in anderen Glaubenskreisen ihre Analogie, wie z. B. in dem hebräischen, wo die vier Hauptströme des den Hebräern bekannten Erdkreises auch von Einem Punkte, dem Paradiese, ausgehen sollen. Da wir aber bei unserer jetzigen noch so mangelhaften Kenntniss der Zendbücher noch nicht im Stande sind, die späteren Zusätze von der ächten zoroastrischen Lehre zu sondern, so ist es besser, die weiteren Einzelzüge der auf die Erde bezüglichen Schöpfungsgeschichte, wie die späteren Schriften der Parsen, z. B. der Bundehesch, sie darstellen, hier bei Seite zu lassen.

Die zweite noch befremdlichere Eigenthümlichkeit der zoroastrischen Lehre von der irdischen Schöpfung besteht in ihrer ausschweifenden bis zur Ungereimtheit gesteigerten Mährchenhaftigkeit. Hören wir weiter.

Als Himmel und Erde, die Weltkugel sammt ihren Schutzgeistern geschaffen waren, zog sich Ormuzd auf den höchsten, unbeweglichen Himmel zurück, der noch über dem Fixsternhimmel sich wölbt, und nahm da seinen Wohnsitz[687].

Dies ist die erste Periode der Welt, die eine Dauer von 3000 Jahren umfasst. In dieser ersten Periode war Ahriman mit dem bösen Geisterreiche zwar schon vorhanden, aber noch machtlos und unthätig. Ormuzd war bei der Weltschöpfung von Ahriman ungestört. Als aber Ormuzd Himmel und Erde, die Weltkugel mit ihren Schutzgeistern, geschaffen und sich in seinen himmlischen Wohnsitz zurückgezogen hatte, drang Ahriman mit seinen bösen Geistern aus dem finstern Abgrunde in die Weltkugel ein — er durchbohrte die Schale des Welteies, sagt Plutarch[688], d. h. er durchbrach das äusserste

Himmelsgewölbe; er durchdrang den Himmel und sprang in Schlangengestalt von dem Himmel auf die Erde, sagt der Bundehesch[689] —; und nun suchte er die Schöpfung Ormuzds zu verderben und zu zerstören. Die Welt zu zerstören gelang ihm nicht, denn Ormuzd stellte sich dem Ahriman entgegen, und es entstand ein grosser Kampf zwischen den beiden Partheien der Geisterwelt. Die Zendbücher[690] erzählen mit vieler dichterischer Ausschmückung diesen am Himmel und auf der Erde stattfindenden Kampf, wobei die Erwähnung von Kometen, welche den Himmel zerstörten, und von einer allgemeinen Fluth, womit Ormuzd die bösen Geister von der Erde vertilgen wollte, die auffallendsten Züge sind. Allein Ahriman wurde zwar besiegt und Ormuzd behielt die Oberhand, aber ganz aus der Welt verdrängen konnte ihn Ormuzd nicht. Ahriman im Gegentheile übergab seinen Dews einzelne Theile der Welt ebenso, wie Ormuzd andere den guten Schutzgeistern, den Yazata's, angewiesen hatte. Dadurch wurde die Weltkugel gemischter Natur, und Gutes und Böses liegen in ihr mit einander in beständigem Streit. So kamen die unheilbringenden Kometen unter die Sterne; so sind ein Theil der Planeten in der Gewalt der Dews und üben nun auf die Welt und das Menschengeschlecht einen beschädigenden Einfluss, wie z. B. der Planet Kevan, — denn dieser in Vorderasien gebräuchliche Name für den Saturn, sowohl in seiner Bedeutung als Gott, wie als Planet, kommt auch im Bundehesch vor[691]. — So kamen die Nacht, die Winterkälte, die verheerenden Winde, das als Gluthhitze zerstörende unreine Feuer, kurz alle Gegensätze der reinen Schöpfungen und Schutzgeister Ormuzds in die Welt.

Als auf diese Weise die Welt durch Ahriman und seinen Anhang verunreinigt war, beschloss Ormuzd seine Streitkräfte zu verstärken, indem er die reinen und guten Geister, die Feruers, mit irdischen Leibern verbände[692]. Der erste dieser mit einem irdischen Leibe verbundenen reinen Geister, Feruers, das erste lebende irdische Geschöpf des Ormuzd, war — ein Stier[693]. Dieser Urstier ist nun nicht ein blos sagenhaftes Wesen, sondern einer der 24 Yazata's und, gleich diesen, in den Zendbüchern ein Gegenstand der gottesdienstlichen Verehrung. „Bete an", sagt Ormuzd im Vendidad[694], „den Stier, den vortrefflichen, reinen, den Urkeim alles Guten."

Der Urstier nimmt einen noch höheren Rang ein, als selbst der Urmensch, Kaiomorts, und wird daher diesem vorangestellt: „Ich bringe Opfer dem reinen Stier und dem heiligen Feruer des Kaiomorts", heisst es im Yaçna [695]; oder in dem Jescht Farvardin [696]: „Ich bringe Opfer den Feruers des Stiers und des himmlischreinen Kaiomorts; . . . . . sei hochgepriesen, erstes der in Menge geschaffenen Wesen, erstes Wesen, an dessen Schöpfung Ormuzd dachte, Erstes des Männlichen in der Welt, Erstes des Weiblichen in der Welt, o reiner Stier!"

Mit diesem Urstier begann also Ormuzd die Schöpfung der irdischen lebendigen Wesen. Ahriman, um diese beginnende Schöpfung im Keime zu ersticken, griff den Urstier an, unterstützt von dem bösen Genius des Todes, Astuiad (im Zend açtô vîdôtus, Gebein-Zermalmer [697]), und erstach ihn [698].

Ahriman erreichte aber bei der Tödtung des Urstieres seinen Zweck nicht. Denn in dem Augenblicke, wie aus der linken Seite des gefallenen Stieres dessen Seele hervorging, um den Körper zu verlassen, ging auch zugleich aus der rechten Seite desselben der erste Mensch, Kaiomorts, hervor [699]. Klagend erhob sich des Stieres Seele von der Erde zum Himmel, nahm aber des Stieres Samen mit sich und übergab ihn dem Schutzgeiste des Mondes, der Anahid, damit diese ihn für künftige Schöpfungen Ormuzds aufbewahre. Anahid führt daher in den Zendbüchern den Titel: Bewahrerin des Stiersamens [700].

Gerade also durch den Tod des Urstieres war in Kaiomorts, dem ersten Menschen, die Reihe der lebendigen Wesen auf der Erde fortgesetzt. Zugleich aber entstand auch das ganze Pflanzenreich aus dem Leichname des Urstieres. Aus seinem Schwanze wuchsen die Getreidearten, aus seinem Marke die Baumarten, aus seinen Hörnern die Früchte, aus seinem Blute die Weintraube [701]. So war also der Stier durch die aus ihm hervorgehende Pflanzenwelt wirklich der „Urkeim alles Guten", wie er in der oben angeführten Stelle der Zendbücher genannt ist.

Man möchte sich vielleicht versucht fühlen, diese ganze Mythe als ein Erzeugniss der späteren parsischen Tradition zu betrachten, denn wir haben ja gesehen, dass ähnliche ungereimte Vorstellungen, wie z. B. die vom Albordsch, dieser unreinen Quelle ihren Ursprung verdanken. Aber dieser Theil

der zoroastrischen Schöpfungslehre wird auch durch anderweitige urkundliche Denkmäler gesichert: durch eine Zahl von römischen Bildwerken, die sogenannten Mithrassteine nämlich, die sich nicht allein in Italien, sondern auch in Pannonien und in den Rheingegenden vorgefunden haben und diese zoroastrische Schöpfungslehre darstellen. Diese Bildwerke sind Ueberreste eines Weihedienstes des Mithras, der schon im Seeräuberkriege des Pompejus von Kleinasien nach Rom kam und später um Chr. Geb. durch römische Legionen aus Syrien auch in den Norden Europa's nach Pannonien und Deutschland übergesiedelt wurde. Da dieser Kult des Mithras aus jenen Gegenden von Asien stammt, wo die zoroastrische Lehre seit den Perserzeiten allgemein verbreitete und herrschende Religion war, so ist es nicht zu verwundern, dass mit dem Dienste eines der zoroastrischen Yazata's und zwar des ersten und höchstverehrten, des Schutzgeistes der Sonne, auch der zoroastrische Glaubenskreis verbunden war, von dem die Weltschöpfungslehre, die Kosmogonie, wie in allen alten Glaubenskreisen, einen Hauptbestandtheil ausmachte. Auf den Mithrassteinen sind nämlich die hervorspringendsten Theile der zoroastrischen Lehre dargestellt: der Dienst der Sonne und des Mondes, der Dienst des Feuers, und endlich die zoroastrische Weltschöpfungslehre, versinnlicht in ihrem eigenthümlichsten Repräsentanten, dem kosmogonischen Stiere. Das ganze Bild bezieht sich auf die schon in Zoroasters Leben erwähnte Legende, dass Zoroaster während seines Einsiedlerlebens auf den arianischen Gebirgen zu seinem gottesdienstlichen Gebrauche sich eine Höhle ausgeschmückt habe, indem er, wie Porphyrius sagt, sie durch eine Zusammenstellung religiöser Symbole zu einem Bilde des Weltganzen und der Schöpfung gemacht habe. Eine solche Höhle mit den Symbolen der Welt und der Schöpfung nach Zoroasters Lehre stellen nun die Mithrassteine dar. Auf den ausgeführtesten Bildwerken ist die Höhle deutlich angedeutet. In der Mitte des Denkmales sieht man den Urstier zu Boden geworfen und den Ahriman auf ihm knieend, wie er im Begriff ist, ihm den tödtlichen Dolch in die Brust zu stossen. Ahrimanische und ormuzdische, unreine und reine Thiere umgeben den sterbenden Stier; erstere: Löwe, Schlange und Skorpion, die Gestalten von Dews, bösen Geistern, um sich des dem Stiere entfallenden Blutes

und Samens zu bemächtigen und so die in Blut und Samen gelegenen Keime zu den weiteren Schöpfungen (der Bäume und des Weines) zu verhindern; letztere: der Hund und der Hahn, Gestalten von ormuzdischen guten Geistern — Behram z. B. nimmt oft die Gestalt des Hahnes an —, um dem Stiere beizustehen oder ihm den Tod zu erleichtern, denn es ist eine in den Zendbüchern ausdrücklich vorgeschriebene Ceremonie, dass den Sterbenden ein Hund, als ein reines Thier, vorgehalten werde, damit er die den Sterbenden umgebenden bösen Geister verjage. Zugleich aber ist auch die aus dem Leichname des Stieres hervorgehende Pflanzenwelt angedeutet. Aus dem Schwanze des Stieres geht ein Aehrenbüschel hervor, ganz der zoroastrischen Mythe gemäss, nach welcher ja die Getreidearten aus seinem Schwanze hervorwuchsen. Die aus den Hörnern des Stieres entstandenen Bäume stehen neben oder über dem Stiere, und zur Andeutung ihrer Entstehung ist der Stierkopf an einem der Bäume angebracht; die aus dem Marke des Stieres hervorgehenden Fruchtbäume sind durch einen Baum mit deutlich erkennbaren Früchten repräsentirt, selbst die aus dem Blute des Stieres entstandene Traube fehlt auf einigen der Denkmäler nicht. Eine genauere Darstellung von diesem Theile der zoroastrischen Schöpfungsmythe ist nicht denkbar.

Ebenso klar sind die übrigen Theile des zoroastrischen Glaubenskreises, der Feuer- und Gestirnkult, angedeutet. Der Feuerkult findet seine natürliche Bezeichnung durch eine Reihe von Altären mit brennenden Feuern; der Gestirnkult durch die Darstellung der hauptsächlichsten Gestirne. Sonne und Mond finden sich auf den meisten dieser Denkmäler, entweder in ihrer einfachsten Gestalt als Sonnen- und Mondscheibe oder unter der Gestalt der sie lenkenden Yazata's, Schutzgeister: die Sonne unter der Gestalt eines mit Strahlen umgebenen oder auf dem mit vier Rossen bespannten Sonnenwagen fahrenden Mannes; denn der Schutzgeist der Sonne war ein männlicher Ized, eben der Mithras nämlich, und dass die Perser den Sonnenwagen als von vier weissen Rossen gezogen vorstellten, ist aus den Zendbüchern sowohl wie aus Herodot und anderen Griechen bekannt. Dabei fährt der Sonnenwagen aufwärts und ist von einem Genius mit aufgerichteter Fackel begleitet; Beides Bezeichnungen des mit der Sonne aufgehenden

Tages. Der Mond dagegen ist durch eine mit der Mondsichel geschmückte oder auf zwei Rossen fahrende Frauengestalt dargestellt; denn der Schutzgeist des Mondes war ein weibliches Wesen, die Anahita, die Anais der Griechen. Zugleich fährt der Wagen der Mondgöttin abwärts oder hat einen Genius mit niedergesenkter Fackel zum Begleiter, zum Zeichen des mit dem Aufgehen des Mondes sinkenden Tages. Diese beiden Genien des Tages und der Nacht, an der aufgerichteten oder niedergesenkten Fackel kenntlich, finden sich auf den meisten Denkmälern und machen auf einigen derselben sogar Hauptpersonen aus; was nach dem zoroastrischen Ideenkreise natürlich genug ist, da ja Tag und Nacht in ihrem beständigen Wechsel den auch in der Sinnenwelt stattfindenden unausgesetzten Kampf zwischen Licht und Finsterniss, Ormuzd und Ahriman, dem Guten und dem Bösen, unmittelbar bezeugen.

Mit diesem bildlichen Inhalte der Denkmäler stimmen nun auch die Inschriften, die auf mehreren derselben vorkommen und die sich ebenfalls auf die beiden Haupttheile des zoroastrischen Kultes, den Sonnen- und Feuerkult, beziehen. Die eine dieser Inschriften spricht für sich selbst und bedarf keiner Erklärung; sie lautet: „Deo Soli invicto Mithrae“ und zeigt an, dass die Denkmäler dem Sonnengotte Mithras geweiht sind, dem Unüherwindlichen (dies ist einer der gewöhnlichen Titel des Mithras in den Zendbüchern, weil die Sonne durch die Verbreitung des Lichtes der immer siegreiche Bekämpfer des ahrimanischen Reiches, der Finsterniss, ist). Die andere Inschrift dagegen war bisher nicht verständlich, weil sie zwei Zendworte enthält, die Worte: Nama Sebesio, „Anbetung dem Feuer“. Es wurde schon früher nachgewiesen, dass diese Worte eine solenne, bei jedem täglichen Feuerdienste gebräuchliche Formel enthalten, indem das Wort Nama, Anbetung, die buchstäblich richtige Schreibung eines noch heut zu Tage von den Indern bei ihrem Gottesdienste gebrauchten Sanskritwortes ist, — Sebesio aber die ebenfalls den gesprochenen Laut ganz genau wiedergebende Schreibung des Sanskritnamens Siva im Genitiv (Sivasya nach unserer Schreibweise). Dass endlich Siva der noch heute in Indien gebräuchliche Name des Feuers, als einer der drei höchsten indischen Gottheiten, ist, braucht kaum gesagt zu werden.

Eine weiter gehende Erklärung, z. B. der Nebenfiguren, die auf mehreren dieser Denkmäler die Hauptdarstellung einschliessen und Scenen aus der Einweihung in den Mithrasdienst enthalten, wäre nicht dieses Ortes, da uns diese Denkmäler, an die viele Gelehrsamkeit unnütz verschwendet worden ist, hier nur insofern interessiren, als sie die zoroastrische Schöpfungslehre gerade in ihrem eigenthümlichsten d. h. phantastischsten Theile darstellen. Hierdurch ersetzen sie uns nämlich, nach unserem Plane die zoroastrische Lehre nur unter steter Vergleichung der occidentalischen Quellen mit den Zendbüchern darzustellen, die gerade über diese Lehre ganz mangelnden Zeugnisse griechischer Schriftsteller; denn nur der eine Porphyr erwähnt des demiurgischen Stieres, und zwar nur einmal und sehr verworren [702].

Die Lehre vom Urstiere, so ausschweifend sie ist, darf also nicht, wie z. B. die Vorstellung des Bundehesch von Albordsch, als eine Ausgeburt späteren dogmatischen Aberwitzes betrachtet werden, sondern sie ist ächt zoroastrich und durch die Uebereinstimmung der Mithrasdenkmäler mit den Zendbüchern vollkommen gesichert.

Nach dem Tode des Stieres war nun Kaiomorts, der aus dem Stiere hervorgegangene erste Mensch, den Angriffen Ahrimans und der Dews ausgesetzt. Er lebte nur kurze Zeit, nach dem Bundehesch 30 Jahre [703], und dann starb auch er, von den Dews getödtet.

So schienen die lebenden Wesen ausgerottet. Aber von dem Samen, den Kaiomorts sterbend verlor, wuchsen aus der Erde zwei Menschen hervor, Meschia und Meschiane [704], welche die Stammeltern des ganzen Menschengeschlechtes wurden. An dieses Hervorwachsen der Menschen aus der Erde knüpft der Bundehesch wiederum eine absurde Fabel von einer androgynen Menschenpflanze, in welche Meschia und Meschiane anfänglich zusammengewachsen gewesen, so dass sie Ormuzd erst hätte von einander lösen müssen, und Aehnliches mehr. Da sich aber in den Zendbüchern selbst auf eine solche Vorstellung nicht die geringste Anspielung findet, so darf diese Menschenpflanze wohl als eine Ausgeburt der späteren parsischen Theologie angesehen werden. Denn diese scheint so fruchtbar an aberwitzigen Hirngespinnsten gewesen zu sein, als nur immer die rabbinische.

Meschia und Meschiane zeugten Kinder, und so pflanzte sich das Menschengeschlecht durch den jetzigen gewöhnlichen Weg der Zeugung und Geburt fort.

Die Entstehung eines Menschen denkt sich nun Zoroaster, übereinstimmend mit allen spekulativen Ideenkreisen des Alterthums, so, dass durch die Zeugung der Leib und die den Leib beseelende Lebenskraft aus dem Blute und Samen gebildet werde, dass aber der mit dem Leibe verbundene Geist einer jener Feruers, jener im Anbeginn der Welt geschaffenen Geister sei, der in der Stunde der Geburt aus dem Himmel auf die Erde niedersteige, um sich mit dem Leibe zu verbinden. Der Mensch besteht also nach Zoroaster, wie nach den meisten alten Glaubenskreisen, aus drei Theilen: aus Leib, Seele und Geist. Die Seele, Lebenskraft, ist an den Leib gebunden, entsteht mit ihm und vergeht mit ihm; dieser vergänglichen Seele kommen nun die Begierden und Leidenschaften zu. Der Geist, Feruer, dagegen umfasst die höheren Vermögen: Bewusstsein, Gewissen, Vernunft und Verstand. Dieser Geist, Feruer, der vor dem Körper als ein selbstständiges Wesen schon bestand, dauert auch nach der Auflösung des Leibes und der Seele nach dem Tode noch fort. In dieser Vorstellungsweise stimmen also die Zendbücher mit dem ägyptischen Glaubenskreise ganz überein [705].

Gleichzeitig mit Meschia und Meschiane hatte Ormuzd von dem in dem Monde aufbewahrten Samen des Urstieres ein neues Rinderpaar, einen Stier und eine Kuh, geschaffen, und von diesem stammen nun alle übrigen jetzt vorhandenen Thierarten her.

So lautet die zoroastrische Schöpfungsgeschichte des Menschen-, Thier- und Pflanzenreiches, soviel als möglich von späteren Zuthaten und Ausschmückungen gereinigt; insoweit uns dies nämlich unsere jetzige noch so mangelhafte Kenntniss der Zendbücher überhaupt gestattet. Wenn auch spätere Untersuchungen sicher noch vielfache Aufklärung geben werden und sich dann vielleicht Manches, was uns jetzt geradezu als unsinnig erscheinen muss, in einem vernünftigeren Sinne und Zusammenhange zeigen wird — man denke doch nur an den unendlichen Unsinn, welchen Talmud und Rabbinen in die Bücher des alten Testamentes hineininterpretirt haben —, so muss man nichtsdestoweniger gestehen, dass kaum einer

der vorhandenen Glaubenskreise — und sie bieten eine reichliche Auswahl der ausschweifendsten Hirngespinnste dar — etwas noch Abenteuerlicheres und Phantastischeres aufweisen könne, als diese Stiermythe. Man wird sich daher schwer überreden, dass Zoroaster, der zu einer Zeit lebte, wo das baktrische Volk schon Jahrhunderte lang einen geordneten Staat bildete und also schon eine höhere Gesittung erlangt haben musste, diese Fabeln selbst ersonnen haben sollte, um in eine so rohe Hülle seine Spekulation einzukleiden, ganz abgesehen davon, dass es auch dem Bereitwilligsten ganz unmöglich fallen wird, irgend etwas Spekulatives in derselben zu entdecken. Nur das Ansehen einer geheiligten Tradition kann die Menschen solche Dinge glauben machen; nur aus einer solchen von den ältesten Zeiten herrührenden Tradition kann also Zoroaster diese Schöpfungsgeschichte entlehnt haben. Denn diese Sage verräth offenbar noch den rohen, niedrigen Bildungsstand eines Ackerbau treibenden Hirtenvolkes, dessen Gesichtskreis noch so ganz in den engen Schranken seines Hirtenlebens und seiner Heerden eingeschlossen ist, dass es sogar in den unbehülflichen Denkflügen seiner Phantasie sich nicht höher zu erheben vermag, als bis zu dem Thiere, von dem es ernährt wird.

So war nun die Schöpfung des Menschen-, Thier- und Pflanzenreiches beendet und damit die ganze Schöpfung überhaupt abgeschlossen; die Weltkugel war fertig ausgebildet vorhanden, und das Geisterreich hatte sich in ihre Herrschaft getheilt. Aber Ormuzd hatte die Oberhand; denn der bei weitem grösste und beste Theil des Weltalls stand auf der Seite Ormuzds und war der Obhut und Leitung ormuzdischer Schutzgeister anvertraut. Uebler schon stand es auf der Erde; denn diese war völlig in Ahrimans Gewalt. Den irdischen Schutzgeistern Ormuzds hatte Ahriman ebenso viele böse Geister, Dews, entgegengestellt; die Erde selbst aber hatte er ganz verunreinigt. Auch den grösseren Theil der irdischen Geschöpfe hatte Ahriman seiner Macht unterworfen, er hatte sie verderbt und böse gemacht. Die schädlichen und giftigen Pflanzen, die zerstörenden und reissenden Thiere, die Raubthiere, das giftige Gewürm waren ahrimanisch, und nur die heilsamen und nährenden Pflanzen, die nützlichen und friedlichen Thiere waren ormuzdisch geblieben.

Auf der Erde also stand sich die Macht beider Geisterreiche gleich.

Es kam daher jetzt darauf an, auf welche Seite sich das Menschengeschlecht schlagen würde. Als Geschöpfe des Ormuzd hätte das erste Menschenpaar, Meschia und Meschiane, natürlich auf der Seite Ormuzds stehen sollen. Ahriman verführte sie aber von Ormuzd abzufallen und auf seine Seite zu treten. Meschia und Meschiane erkannten nicht mehr Ormuzd als ihren Herrn an, sie brachten ihm keine Opfer und Gebete mehr dar, sondern verehrten den Ahriman und die Dews. Der Abfall der ersten Menschen von Ormuzd und ihr Uebertritt zu Ahriman, oder, wie wir uns ausdrücken würden, der Abfall der Menschen von der Seite Gottes auf die Seite Satans, des Teufels, mit Einem Worte: der Sündenfall, ist eine ächt zoroastrische Lehre. „Anfangs“, sagt der Bundehesch[706], „bekannten Meschia und Meschiane, dass Ormuzd der Schöpfer der Welt sei. Darauf bemächtigte sich Ahriman ihrer Gedanken und verkehrte ihre Gesinnungen und sagte: Ahriman ist es, der die Welt geschaffen hat. So verführte er sie.“ (In einer Stelle, die gleich darauf folgt, heisst es: „Ahriman gab ihnen Früchte, die sie assen, und dadurch verloren sie die Glückseligkeiten, die sie bisher genossen hatten.“) „Beide, Meschia und Meschiane,“ fährt der Bundehesch fort, „wurden durch den Glauben an diese Lüge Darvands (strafwürdig, Sünder), und ihre Seelen werden im Duzakh (in der Hölle) sein bis zur Erneuerung der Körper“ (bis zur Auferstehung; denn Zoroaster war der Erste, welcher die Auferstehung lehrte, wie wir sehen werden). Und dass diese Lehre nicht erst ein Erzeugniss der späteren parsischen Theologie ist, beweisen die Zendbücher. Denn im Jescht Taschter[707] leitet Ormuzd die Uebermacht der Dews ausdrücklich davon ab, dass Meschia ihm und seinen Yazata's, den auf Ormuzds Seite stehenden göttlichen Wesen, keine Verehrung erwiesen habe. „Hätte er dies gethan,“ sagt Ormuzd in demselben Jescht[708], „so würde, wenn seine Zeit gekommen wäre, seine rein und unsterblich geschaffene Seele augenblicklich zum Sitze der Seligkeit eingegangen sein,“ d. h. er würde nach seinem Tode in den Himmel und nicht in die Hölle gekommen sein. Auch dies also ist keine Zuthat des Bundehesch, sondern ächt zoroastrisch.

So waren also durch den Abfall Meschia's und Meschiane's die Menschen Verehrer Ahrimans und der Dews: Dewjasnans, Dewsanbeter [709], geworden. Sie waren nun Anhänger des bösen Gesetzes (dusch-dao) [710].

Als daher die Menschen zu Völkern und Reichen angewachsen waren, in welchen der Dienst der Dews sich über die Erde ausbreitete, offenbarte sich zur Zeit, als Dschemschid, der Stammvater der baktrischen Könige, über die Arier herrschte, Ormuzd einem Weisen, dem Hom, im Zend haomo [711] (dem älteren Zoroaster der Griechen, den sie 5000 Jahre vor den troischen Krieg setzen [712]). Diesen Weisen sandte er an Dschemschid, um ihn und sein Volk vom Dienste Ahrimans und der Dews abzubringen und ihnen den richtigen Glauben und Gottesdienst, die Verehrung Ormuzds, zu lehren. So wurden die Arier schon unter Dschemschid Anhänger des richtigen Glaubens, des guten Gesetzes (hu-dao), und Ormuzd-Verehrer (Ahura-tkaêsô, Mazdejasnans [713]). Das sind die in den Zendbüchern oft erwähnten „alten Gläubigen“ (pôiryo-tkaêscha, die poério-dekeschans der Parsen, die Pischdadianer der Neueren [714]). Diese ältere reine Lehre heisst in den Zendbüchern auch das „Gesetz durch's Ohr“, im Gegensatze zu dem schriftlichen Gesetze Zoroasters, weil Hom seine Lehre nur mündlich verbreitete, seine Zeitgenossen sein Gesetz also nur durch das Ohr empfangen konnten. Diese ältere reine Lehre scheint jedoch weiter Nichts als der Feuerkult gewesen zu sein; wenigstens schreibt der Bundehesch dem Dschemschid schon die Errichtung von Feueraltären zu [715].

So hatte nun zwar Ormuzd schon in den frühesten Zeiten Anhänger unter dem Menschengeschlechte, aber ihre Zahl war gering und nahm immer mehr ab, während im Gegentheile mit der Zunahme des Menschengeschlechtes das Reich und die Macht Ahrimans wuchs; denn alle Völker ausser den Ariern waren Dewjasnans, Dewsanbeter, und unter den Ariern selbst hatte der falsche Glaube, die Verehrung der Dews, sich so verbreitet, dass Ormuzd nur noch wenig oder gar keine Anhänger mehr hatte. Gegen das Ende der zweiten Weltperiode gewann demnach Ahrimans Macht geradezu das Uebergewicht über die Macht des Ormuzd, das ahrimanische Reich war grösser als das ormuzdische.

Da offenbarte sich Ormuzd zum zweiten Male, im siebenten Jahrtausende der Welt, zu Anfange der dritten Weltperiode, unter der Regierung Gustasps, an Zoroaster. Zoroaster erhielt von Ormuzd die vollständige Offenbarung, nicht blos die Enthüllung seines götttichen Willens über das, was das Menschengeschlecht thun und lassen soll, sondern auch die Enthüllung der Vergangenheit und Zukunft und die richtige Einsicht in den von dem ganzen Weltgange abhängigen Zustand der Gegenwart. Alle diese Offenbarungen schrieb Zoroaster in ein Buch nieder: das Zendavesta, das „lebendige Wort“, das reine Gesetz. Die Ertheilung dieses reinen Gesetzes hatte im Schöpfungsplane Ormuzds gelegen, und der Feruer des Gesetzes war ebensogut wie der Feruer Zoroasters im Anbeginn der Welt erschaffen worden [716]. Ahriman fürchtete keinen Theil der reinen Schöpfung Ormuzds so sehr, als die reinen Feruers des Gesetzes und seines Verkünders Zoroaster. „Dieser Böse (Darudsch)“, sagt Ormuzd im Vendidad [717], „wollte mir ins Antlitz sprechen; aber er hatte den heiligen Zoroaster noch nicht gesehen. Dieser höllische Dew, dês argen Gesetzes Vater, sah Zoroaster und fuhr zusammen. Er sah, dass Zoroaster ihn unter die Füsse treten und wie ein Sieger einherschreiten werde.“ Diesen Zweck, die Vernichtung des ahrimanischen Reiches, sollte das dem Zoroaster von Ormuzd offenbarte Gesetz sowohl durch Bekämpfung des Ahriman und der Dews, als durch Verbreitung und Beförderung des ormuzdischen Reiches verwirklichen. Ahriman und die Dews sollten bekämpft werden, zunächst durch die Zerstörung und Aufhebung ihres Dienstes. Nun waren aber in den Augen Zoroasters alle anderen Glaubenslehren und Gottesverehrungen als die seinige, ganz insbesondere aber der zu seiner Zeit unter den Ariern in Baktrien und in Indien herrschende Götterkult Dewsdienst. Alle anderen Glaubenslehren mussten daher durch die zoroastrische angegriffen und bekämpft werden, und Feindseligkeit gegen diese Dewsanbeter war so sehr Grundzug der zoroastrischen Lehre, dass ihre Anhänger „Dewsfeinde“ (vidaevo) [718] genannt werden, und sie selbst „gegen die Dews gegeben“ (vidaêvo-data) [719]; zahllose Stellen der Zendbücher geben ausserdem von dieser Gesinnung Kunde. Gebete um die Zerstörung Ahrimans und der Dews kommen fast jeder Seite vor und Wünsche, wie z. B. folgender im Jescht Mithra [720];

„Das Gesetz der Mazdejasnans (der Ormuzdanbeter) sei von nun an triumphirend; mein Gebet gelange zu Dir: zerschlage des schrecklich-furchtbaren Darvand-Ahrimans Gewalt", finden sich häufig. Und wie wenig dies blos in moralischem Sinne als ein Kampf gegen das Böse und Schlechte gemeint sei, erhellt aus ähnlichen Stellen, wie im Afrin der sieben Amschaspands [721]: „Gekränkt werde jeder Dewsanbeter, geschlagen an Leib und Seele und Gut!" Dann aber wird die Bekämpfung des ahrimanischen Reiches auch auf die ahrimanische Thier- und Pflanzenwelt ausgedehnt: die Vertilgung und Ausrottung schädlicher Pflanzen und Thiere wird in den Zendbüchern zu einer Religionspflicht gemacht [722]; von dieser Tödtung der schädlichen und unreinen Thiere: der Schlangen, Ameisen und anderen kriechenden und fliegenden Ungeziefers redet schon Herodot [723], und von einem Feste der „Zerstörung des Bösen", an welchem diese Tödtung schädlicher Thiere ganz besonders als ein religiöses Werk ausgeübt wurde, berichtet Agathias [724]. Der wichtigste Theil dieser Bekämpfung des ahrimanischen Reiches war aber endlich die Bekämpfung des moralisch Bösen und Unreinen, indem alle unreinen und schlechten Gesinnungen und Handlungen: Lüge, Neid und Bosheit aller Art, auf Ahriman und die Dews zurückgeführt und als eine Wirkung ihres schädlichen Einflusses betrachtet wurden. Wie bei allen alten Glaubenskreisen, schloss sich an diesen moralischen Theil der zoroastrischen Lehre zugleich auch eine Reihe sehr umständlicher Vorschriften über die Vermeidung verunreinigender Handlungen und Dinge: das Anrühren der Leichname, die Vermeidung der Weiber während ihrer Reinigungszeit u. dgl.; ganz wie wir dies auch aus anderen alten Ideenkreisen, z. B. dem hebräischen und ägyptischen, kennen. Nur das Reinigungs- und Sühnmittel ist bei Zoroaster sehr eigenthümlich und erinnert an die Anfänge der Gesittung bei einem noch halbrohen Hirtenvolke, da es offenbar bei den Arianern — denn es findet sich auch bei den Indern — schon in den frühesten Zeiten üblich und daher wohl durch das Alterthum geheiligt war. Dies ist der Ochsenharn, mit dessen Besprengung alle verunreinigten Dinge wieder gereinigt wurden [725].

Durch die nämlichen Mittel, wodurch das ahrimanische Reich bekämpft und vernichtet werden sollte, förderte und verbreitete das Gesetz natürlich das Reich und die Macht des

Ormuzd. Vor allen Dingen schärfte es die Verehrung Ormuzds und der ormuzdischen reinen Geister und Wesen ein. „Was soll ich thun", fragt Zoroaster im Vendidad [726], „um Darudsch-Ahriman, den Vater des bösen Gesetzes, zu bekämpfen? Wie soll ich die Menschen reinigen und heiligen? Ormuzd sprach: Rufe an, o Zoroaster, das reine Gesetz der Ormuzddiener; rufe an die Amschaspands; rufe an den Himmel, die Zeit ohne Gränzen, den schnellen Wind, die Erde; rufe an, o Zoroaster, meinen Feruer, mich, der ich Ahura mazdao (der grosse schöpferische Geist) bin und aller Wesen Grössester, Bester, Reinster, Stärkster, Weisester; der ich den herrlichsten Körper habe, durch Reinigkeit über Alles erhaben; mich rufe an, o Zoroaster, dessen Seele das vortreffliche Wort ist; und du, o Ormuzdvolk, mich rufe an, wie ich Zoroastern gelehrt habe." Mit dem Dienste Ormuzds wird dann zugleich der Feuerkult eindringlich anbefohlen: „Spendopfer werde dem Feuer gebracht", heisst es in derselben Stelle des Vendidad [727]; „hartes Holz und gute Gerüche reiche dem Feuer dar; dem heiligen Feuer, das die Dews besiegt, werde mit Anbetung gedient und viele Nahrung gebracht, damit es hoch aufsteige." Neben dem Feuerkulte ist dann der des Mithras, des Schutzgeistes der Sonne, der gefeiertste. — Das zweite Mittel zur Verbreitung und Vergrösserung des Ormuzdreiches ist die Pflege der ormuzdischen Geschöpfe, der reinen Thier- und Pflanzenwelt. Die Pflege der Heerden, der Anbau der Fruchtgewächse und besonders der Fruchtbäume, mit Einem Worte: Viehzucht und Ackerbau, werden als Religionspflichten eingeschärft [728]. Diese religiöse Weihe der hauptsächlichsten Lebensbeschäftigungen ist ein eigenthümlicher Zug der zoroastrischen Lehre, der sich aber auch bei den Indern findet und deshalb wohl ebenfalls nicht als eine Maassregel gesetzgeberischer Klugheit, sondern als eine aus der Volksgesittung hervorgehende allgemein verbreitete Ansicht zu betrachten ist. Bei allen einfachen Völkern knüpft sich eine fromme Scheu und Heilighaltung an die Dinge, von denen die Ernährung und der Lebensunterhalt abhängt. Stier und Kuh, Hund und Hahn sind in den Zendbüchern reine, heilige Thiere, und besonders auffallend, aber auch sehr erklärlich ist die Sorgfalt, mit welcher die Pflege des Hundes, des Hüters der Heerden und Beschützers der Wohnungen, anempfohlen wird. Der 13. und

15. Fargard des Vendidad beschäftigen sich ganz mit den Pflichten gegen den Hund, und Menschlichkeit gegen denselben wird als Tugend mit himmlischem Lohne, Grausamkeit als Sünde mit göttlichen Strafen vergolten. „Wer eine Hündin mit Jungen schlägt oder aufschreckt oder ihr nachjagt, und sie fällt in ein Loch oder einen Brunnen oder stürzt von einer Anhöhe in einen Bach oder aus einem Schiffe ins Wasser, der begeht eine Todsünde (tanafur)“ [729]. Hunde gross ziehen, Land urbar machen, Brunnen graben, Bäume pflanzen, Wildparke anlegen, armen Ackerbauern Ackergeräthe schenken, das heilige Ormuzdfeuer mit reinem Holze unterhalten, sind alles verdienstliche Handlungen, mit denen man begangene Sünden sühnen kann. — Drittens sollte die Herrschaft des Ormuzd durch das von ihm offenbarte Gesetz in den menschlichen Gemüthern selbst begründet und verbreitet werden durch die Einpflanzung einer reinen Gesinnung und Handlungsweise. Reinigkeit des Herzens und der Handlungen ist der Mittelpunkt des von Ormuzd gegebenen moralischen Gesetzes: „Rein in Gedanken, rein in Worten, rein in Thaten bete ich zu dir“, sagt Zoroaster im Yaçna, „lass meines Herzens Reinigkeit zu dir, o Ormuzd, dringen! Gieb mir Festigkeit im Guten, dass ich zur Heiligkeit der Thaten kommen möge, die ein Quell der Freuden und des Segens für mich seien“ [730]. Dieser Theil des zoroastrischen Gesetzes enthält eine reine Moral, welche bei den Anhängern dieses Gesetzes nothwendig eine vortheilhafte Charakterbildung hervorbringen musste. Von den Persern z. B. berichten die Alten einstimmig: Wohlanständigkeit im Reden, Wahrheitsliebe und Rechtlichkeit mit strengem Worthalten seien hervorstechende Züge des persischen Nationalcharakters gewesen. So sagt Herodot [731]: „Was ihnen zu thun nicht erlaubt ist, ist ihnen auch nicht zu sagen erlaubt. Für das Schändlichste wird bei ihnen das Lügen gehalten; nächst diesem das Schuldenmachen, nicht blos vieler anderen Ursachen wegen, sondern auch hauptsächlich wegen der Nothwendigkeit, wie sie sagen, dass, wer Schulden habe, auch Lügen zu sagen gezwungen sei.“ Dasselbe sagen Plutarch und Andere. Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Ansichten dem Einflusse des zoroastrischen Gesetzes zugeschrieben werden müssen; denn nicht allein, dass jene Wahrheitsliebe und Sittsamkeit ganz mit der unzählige Male in den

Zendbüchern gepredigten Reinigkeit und Heiligkeit in Worten und Werken übereinstimmt, auch jene Ansicht vom Worthalten und Borgen ist auf ein ausdrückliches Gebot der Zendbücher gegründet. Im 4. Fargard des Vendidad [732] wird der Wortbruch und das unredliche Borgen mit den härtesten Strafen bedroht. „Wer sein Wort giebt und es nicht hält, wer seine Hand ohne Treue im Herzen in des Anderen Hand legt (ein Handgelöbniss leistet), wer dies thut mit Ungerechtigkeit und Absicht zu betrügen, der begeht eine schwere Sünde“, eine Sünde, welche im Fortgange des Kapitels mit 600—1000 Jahren Höllenstrafen bedroht wird. Ebenso heisst es in derselben Stelle: „Ein Mensch, der da borgt und nicht wiedergiebt, was er geborgt, dem ist das Borgen ein Raub, weil er nicht den Willen hat, wiederzugeben.“ Aus diesem Geiste der zoroastrischen Moral erklärt sich nun auch jene andere Angabe der Alten, dass die Perser bei der Kinderzucht auf die Einprägung der Wahrheitsliebe das grösseste Gewicht gelegt hätten: „Den Kindern wird bei ihnen“, sagt ein griechischer Schriftsteller, „gleich anderen Lehrgegenständen, das Wahrheitreden gelehrt“ [733]. Und dass diese grosse Wichtigkeit, welche dem Wahrheitreden beigelegt wurde, einen religiösen Grund hatte, sah schon Porphyr ganz richtig ein [734]. Denn als Grund, warum auch Pythagoras, der den Unterricht des Zoroaster genossen haben soll und auf jeden Fall aus der zoroastrischen Lehre Vieles entlehnt hat, seinen Schülern das Gebot der Wahrheitsliebe und des Worthaltens so sehr einprägte, dass das Worthalten der ersten Pythagoräer sprichwörtlich geworden ist, giebt Porphyr an: weil das Wahrheitreden allein die Menschen Gott ähnlich machen könne; denn auch bei Gott, wie Pythagoras von den Magern gelernt hätte, welche diesen Gott Oromazes nennten, gleiche der Leib dem Lichte, die Seele aber der Wahrheit. Ebenso, wenn die Perser, wie Xenophon sagt [735], den Kindern frühzeitig einprägten, nicht zu lügen, nicht zu betrügen, nicht neidisch und schelsüchtig zu sein, so hatte auch dies nicht blos einen moralischen, sondern auch einen religiösen Grund, den: dass sie nicht durch diese Laster Geschöpfe Ahrimans werden sollten, welcher an unzähligen Stellen der Zendbücher der Lügner, Betrüger (der Menschen), der Schelsüchtige genannt wird, und dessen ganze Feindschaft gegen Ormuzd sammt allem für

die Welt daraus entstandenen Unheile aus seinem Neide und seiner Schelsucht gegen Ormuzd hervorgegangen war.

Mit diesen Geboten über sittliche Reinigkeit werden in den Zendschriften endlich noch eine zahlreiche Reihe von äusserlichen Reinigkeitsgesetzen verbunden, alle von dem Bestreben ausgehend, auch die materielle Schöpfung Ormuzds von aller Verunreinigung Ahrimans wieder zu befreien. Das Gesetz Ormuzds verbreitet sich in dieser Beziehung in die kleinsten Einzelheiten und regelt den Anhängern Zoroasters nicht blos alle wichtigeren Akte des Lebens nach festen Normen, sondern erstreckt sich, gleich dem mosaischen Gesetze, auch bis auf die geringfügigsten Gegenstände der Häuslichkeit. Nicht blos die Reinigung der Weiber, nein, auch die Reinigung der Töpfe hat ihre bestimmten Vorschriften, und ganze Kapitel des Vendidad beschäftigen sich mit diesen wichtigen Materien; und es macht sich wunderlich genug, wenn, wie bei Moses Jehovah, so bei Zoroaster Ormuzd über alle solche wichtigen Fragen in eigener Person seine himmlischen Offenbarungen ertheilt. Von diesen superstitiösen Reinigkeitsgebräuchen berichten schon die Alten; so sagt z. B. Herodot[736]: „In einen Fluss lassen die Perser ihr Wasser nicht, speien auch nicht hinein, waschen die Hände nicht darin ab und thun überhaupt nichts dergleichen, sondern verehren die Flüsse vor allen anderen Menschen.“ Natürlich, denn die Flüsse waren ja, wie die Winde, das Feuer, die Erde, selbst Yazata's, verehrte göttliche Wesen. Aus diesen Reinigkeitsgesetzen stammt unter anderen eine Sitte, die uns ganz besonders fremdartig erscheint. Da ein Leichnam, wie bei den Aegyptern, Hebräern, Indern, für höchst unrein gehalten wurde, so konnten die Anhänger Zoroasters ihre Todten weder begraben, denn der Leichnam würde ja die reine Erde beflecken, — noch weit weniger aber verbrennen, denn das Feuer, das heiligste und reinste aller göttlichen Wesen, mit einem Leichname zu verunreinigen, wäre ein auf Erden und im Himmel nicht zu sühnender Greuel gewesen. Die Leichname werden daher nach der Vorschrift der Zendbücher entfernt von den Wohnungen der Lebenden an einem abgesonderten Orte auf einem Gerüste den Raubvögeln zum Frasse ausgesetzt und verwittern so in Regen und Sonne. Auch dieser auffallende Brauch wurde übrigens nicht erst durch Zoroaster eingeführt, sondern bestand,

ebenso wie die Verehrung des Feuers, des Wassers, der Erde, schon vor Zoroaster, hat also auch in dem älteren arianischen Ideenkreise schon seinen hinreichenden Grund.

Dies war der werkthätliche Inhalt des dem Zoroaster von Ormuzd gegebenen Gesetzes. Durch die Befolgung der in ihm enthaltenen Vorschriften sollte der reine Theil der Schöpfung, Ormuzds Reich, vergrössert und die Macht Ahrimans vermindert und endlich vernichtet werden. Um dies Ziel zu erreichen, musste das Gesetz den Menschen verkündigt werden. Dies war der Zweck von Zoroasters Sendung. Im letzten Kapitel des Vendidad [737] sagt Ormuzd zu Zoroaster: „Du, o Zoroaster, sollst durch die Verkündigung meines Wortes mir meinen früheren Stand wiedergeben, der ganz Glanz war. Mache dich auf und gehe mit Eile nach dem gesetzverlangenden Ariema (Iran, Baktrien) und verkündige: Dies ist der Befehl des reinen Ormuzd: Du, o gesetzwünschendes Ariema, sollst mir meinen Glanz wiedergeben; dieses gesetzverlangende Ariema soll vernichten alle unreinen Wesen, alle Dewsanbetung; es soll vernichten alle Darvands" (alle Geschöpfe Ahrimans).

Um aber diesem Gesetze auch allen den Nachdruck zu geben, mit dem es nach seines göttlichen Gebers Absicht, zur Entscheidung des grossen zwischen den beiden Geisterreichen stattfindenden Kampfes, auf das Menschengeschlecht wirken sollte, enthüllte Ormuzd in seinen Offenbarungen an Zoroaster den Sterblichen den Plan des Weltganges nicht blos in Bezug auf die Vergangenheit, sondern auch in Bezug auf die Zukunft. Denn nur dann konnten die Menschen die ganze Wichtigkeit des Gesetzes ermessen, wenn sie erkannten, aus welchen in der Natur der Dinge gelegenen Gründen es hervorgegangen sei und zu welchen Zwecken des Weltplanes es dienen sollte. Mit den Vorschriften und Geboten des Gesetzes war auch eine Lehre verbunden, eine eigentliche Offenbarung, die Mittheilung eines göttlichen, die menschliche Einsicht übersteigenden Wissens. Der die Vergangenheit betreffende Theil ist das bisher Mitgetheilte; der die Zukunft betreffende enthält Folgendes.

Zunächst sollten die Menschen wissen, dass sie unsterblich seien und was ihrer nach dem Tode warte. Zoroaster lehrt die Unsterblichkeit und eine Läuterung und Reinigung des Geistes nach dem Tode. Wenn nämlich der Mensch

gestorben ist, der, wie wir gesehen haben, nach Zoroaster aus einem Leibe, einer Seele, d. h. einer Lebenskraft, und einem Geiste, Feruer, besteht, so trennt sich der Geist, Feruer, von Leib und Seele. Leib und Seele vergehen, d. h. sie zerfallen wieder in die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt waren, der Leib wird zu Erde und die Seele zerfliesst in die Luft. Der Geist, Feruer, aber, der aus den himmlischen Regionen auf die Erde niedergestiegen ist, kehrt zurück in seine Heimath, in das auf dem höchsten unbeweglichen Himmel, wo der Thron des Ormuzd ist, befindliche Geisterreich, den Aufenthalt der Seligen, Behescht (im Zend: ahu vahista [738]). Um zum Himmel zu gelangen, steigt der Geist auf den Berg Albordsch, auf welchem der Himmel aufruht. Von dem Gipfel dieses Berges führt dann eine Brücke in den Himmel, die den Parsen so furchtbare Brücke Tschinevad. Da aber der Himmel, als der Wohnsitz des Ormuzd, der Ort der höchsten Reinigkeit und Lauterkeit ist, so kann der Geist nur dann in den Himmel kommen, wenn er selbst ganz lauter und rein ist, d. h. ein heiliges und makelloses Leben geführt hat, wie es im Gesetze vorgeschrieben ist. In diesem Falle kann er dann über jene Brücke in den Himmel eingehen. Hat er sich aber in seinem irdischen Leben durch ahrimanische Unreinigkeit befleckt, so kann er nicht in den Himmel gelangen, sondern stürzt von jener Brücke in den darunter offenstehenden Abgrund hinab, wo ein Läuterungsort, ein Purgatorium: die Hölle Duzakh, den befleckten Geist aufnimmt und ihn von allem Ahrimanischen erst reinigt und läutert. Die längere oder kürzere Dauer dieser schmerzhaften Reinigungszeit hängt von dem grösseren oder geringeren Grade der Verderbtheit ab, welche sich der Geist während seines irdischen Lebens durch die Gemeinschaft mit dem ahrimanischen Reiche zugezogen hat. Wie lange nun aber auch diese Läuterungszeit dauere, früher oder später gelangen alle Geister, Feruers, in ihrem ursprünglichen reinen Zustande in den Aufenthalt der Seelen, in den Himmel. Eine Ewigkeit der Höllenstrafen kennt also die zoroastrische Lehre nicht.

So stellen die Zendbücher [739] die Lehre von der Läuterung der Geister nach dem Tode dar. Was aber von den einzelnen mythischen Zügen dieser Lehre spätere Zuthat sei, können wir nach dem jetzigen Stande unserer Kenntniss der

Zendbücher noch nicht mit Sicherheit sagen. Die Hauptvorstellungen kommen allerdings in den Zendbüchern, namentlich im Vendidad, vor; da wir aber von dem grössten Theile der Zendbücher noch keine philologisch sichere Erklärung besitzen, sondern auf die Anquetilsche Uebersetzung beschränkt sind, welche den Text nach der parsischen Tradition wiedergiebt, so wissen wir nicht, ob nicht die betreffenden Stellen in den Zendbüchern durch die spätere Tradition wesentliche Veränderungen und Entstellungen erlitten haben, dergleichen in der dogmatischen Interpretation der heiligen Bücher bei allen Glaubensparthеien vorkommen. So ist z. B. die Erwähnung der Brücke Tschinevad in viele Stellen des Yaçna durch die willkührliche Interpretation des Wortes tanafur, „Todsünde", hineingetragen worden, wie Burnouf nachgewiesen hat.

Wie sehr die Kenntniss dieser auf den Tod folgenden schmerzlichen Reinigung die Menschen bewegen musste, sich vor aller Verunreinigung mit Ahrimanischem zu hüten und das von Ormuzd gegebene reine Gesetz zu befolgen, leuchtet von selbst ein. Die Kenntniss von dem zukünftigen Schicksale des Menschen nach dem Tode musste ein nachdrücklicher Sporn zur Erfüllung des Gesetzes werden.

Diese Wirkung musste in noch höherem Grade die Enthüllung der Zukunft überhaupt, des noch bevorstehenden Weltganges, hervorbringen, weil aus ihr erhellt, dass, trotz des Uebergewichtes der ahrimanischen Herrschaft in der jetzt dauernden Weltperiode, Ormuzd doch zuletzt triumphiren und das Reich Ahrimans ganz vernichten werde. Der durch die Offenbarung des Gesetzes begonnene Kampf Ormuzds gegen Ahriman sollte nämlich zu Ende derselben dritten 3000jährigen Weltperiode, in deren Beginn Zoroasters Sendung fiel, zur völligen Besiegung Ahrimans und seines Reiches führen.

„Ormuzd wusste in seiner höchsten Weisheit", sagt der Bundehesch[740], „dass von neun Jahrtausenden er (Ormuzd) drei Jahrtausende hindurch allein herrschen werde (das ist die Periode der Weltschöpfung); dass in den nächsten drei Jahrtausenden seine Werke (mit denen Ahrimans) gemischt sein würden (die Periode von der Schöpfung der Menschen bis auf Zoroaster), und dass die übrigen 3000 Jahre (von Zoroaster bis zur Auferstehung) dem Ahriman gegeben wären; dass aber Ahriman am Ende der Jahre machtlos sein und der

Urheber des Bösen aus der Schöpfung würde entfernt werden.“ Dass dies wirklich eine altzoroastrische Lehre sei, erhellt aus Plutarch, der nach Theopomp das Nämliche lehrt [741]. „Theopomp“, so heisst es bei Plutarch, „berichtet, dass nach den Magern abwechselnd der eine Gott herrsche, der andere beherrscht werde, und dass in weiteren dreitausend Jahren Beide mit einander streiten und Krieg führen und Einer des Anderen Werke zu vernichten suche, dass aber zuletzt Hades (Ahriman) unterliege.“

Diese ganze dritte Weltperiode wird nämlich ein unausgesetzter Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman sein, und in demselben Maasse, wie Ormuzd aus diesem Kampfe mächtiger und siegreicher hervorgeht, wird die Erbitterung und Anstrengung Ahrimans in diesem Kampfe wachsen. Unerhörte Plagen und Schrecken werden die Erde treffen. „Es wird eine vom Geschicke festgesetzte Zeit eintreten, in welcher Arimanios die Erde mit Hungersnoth und Pest überziehen wird,“ berichtet Plutarch nach Theopomp [742]. „Ein Komet wird vom Himmel auf die Erde fallen, dass die Erde sein wird wie mit Krankheit geschlagen, dass sie zittern wird, wie ein Schaf vor dem Wolfe,“ sagt der Bundehesch [743]. Mit so schrecklichen Zeiten wird die dritte Weltperiode ihrem Ende zugehen. Es werden dann Nachkömmlinge Zoroasters: Oschederbami und Oschedermah, auftreten, welche nach dem Bundehesch [744] durch die ausserordentlichsten Zeichen und Wunder, durch Einhaltung des Sonnenlaufes und neue Offenbarungen die Menschen zur Bekehrung auffordern und das Ende der Welt ankündigen werden, bis endlich Sosiosch, der letzte und höchste dieser Söhne Zoroasters, erscheinen wird, um den Ahriman völlig zu besiegen und die vierte Weltperiode einzuführen. „Die Dews und alle ihre Anschläge werden zertreten werden durch den, dess Zeugerin die Quelle ist (der Bundehesch giebt hierzu die Erklärung durch eine Erzählung, die sich nicht wiedergeben lässt), durch Sosiosch, den Siegeshcld, der aus dem Wasser Kanse's (einer Provinz Irans) soll geboren werden, durch Oschederbami und Oschedermah, die von dem Lande Kanse werden ausgehen,“ sagt eine zoroastrische Schrift, das Vendidad [745].

Diese vierte und letzte Weltperiode, die nach der endlichen Besiegung Ahrimans eintritt, wird nun eine Zeit des

vollkommenen reinen Glückes sein; dann erst wird die Welt den Zweck erreichen, zu dem sie geschaffen wurde, eine ungetrübte Vollkommenheit und Glückseligkeit nämlich. Alle Geschlechter der Menschen seit Erschaffung der Welt werden an dieser Glückseligkeit Theil nehmen. Zu diesem Ende wird Sosiosch alle Todten auferwecken[746]. Die Auferstehung der Todten, die Wiederbelebung der Verstorbenen ist eine zoroastrische Lehre, deren Alter und Aechtheit durch die vollkommene Uebereinstimmung der griechischen Nachrichten, der parsischen Schriften und der Zendbücher selbst, gegen allen Zweifel gesichert ist; eine Lehre, die übrigens den Griechen als eine persische schon im vierten Jahrhunderte vor Chr. G. bekannt war. Aus dem achten Buche der Geschichte Philipps von Makedonien von Theopomp, aus welchem ja auch Plutarch seine Darstellung der zoroastrischen Lehre ausgezogen hat, berichtet Diogenes Laërtius[747], dass nach der Lehre der Mager die Todten wieder aufleben würden. Theopomp aber ist der bedeutendste Schüler des Isokrates, ein jüngerer Zeitgenosse des Plato. Schon zur Zeit Plato's kannten also die Griechen die persische Auferstehungslehre. Kein Wunder daher, dass auch Plato neben manchem Anderen, das er aus der persischen, d. h. zoroastrischen Glaubenslehre in seine Spekulation aufgenommen hat, ebenfalls die Auferstehungslehre sich aneignete und sie in seinem Dialoge „der Staatsmann" auf eine höchst wunderliche Weise sehr ernsthaft vorträgt. Ja auch Demokrit, der sich bekanntlich lange Jahre im Oriente aufhielt und ein Schüler der Mager war, muss sich von Plinius[748] verspotten lassen, dass er an die Auferstehung der Todten geglaubt habe und doch selbst nicht wieder auferstanden sei. Die Auferstehungslehre ist also nicht erst christlichen oder jüdischen Ursprungs, sondern sie ist älter: sie stammt von Zoroaster. Der Bundehesch trägt die Auferstehungslehre weitläufig vor[749]. Um die Zweifel über die Möglichkeit der Wiederbelebung zu widerlegen, citirt er die Stelle einer verlorengegangenen Zendschrift, worin Ormuzd die Frage Zoroasters: „Der Wind nimmt den Staub der Körper fort, das Wasser nimmt ihn mit sich, wie soll der Leib denn wieder werden? Wie soll der Todte auferstehen?" auf die auch heute bei uns noch übliche Weise durch die Berufung auf seine schöpferische Allmacht beantwortet: „Ich bin

der Schöpfer des Himmels und der Erde und der Gestirne, wie des Samenkornes, das in die Erde geht, neu hervorwächst und sich reichlich vermehrt. So wird auch die erneute Erde Gebeine und Blut und Leben geben, wie beim Beginn der Dinge.“ Aber auch in den uns noch erhaltenen Zendbüchern wird die Auferstehung gelehrt; so heisst es im 52. Kapitel des Yaçna[750]: „Allen Gahs (den Schutzgeistern der Tageszeiten), die meinen Leib vor Uebel schützen, bringe ich Opfer. Mögen sie mir reine Vergeltung, reiche Vergeltung, heilige Vergeltung gewähren, jetzt in dieser und in der künftigen Welt, wenn die Gebeine und Gelenke neu wachsen werden.“ So wenig wir uns bis jetzt auch in diesen und ähnlichen Stellen auf die einzelnen Ausdrücke verlassen können, weil wir sie vor der Hand nur in der traditionellen Uebersetzung Anquetils kennen, so ist doch die Lehre selbst schon durch die blossen griechischen Nachrichten, so spärlich sie auch sind, hinlänglich gesichert. Denn etwas Dergleichen erfindet sich nicht.

Diese Wiederbelebung der Leiber wird in der Ordnung vor sich gehen, wie die Menschen auf Erden geboren wurden: zuerst Kaiomorts, der erste Mensch, dann Meschia und Meschiane, sodann das übrige Menschengeschlecht nach seiner Reihenfolge[751].

Mit diesen neubelebten Leibern werden alsdann die Geister, Feruers, welche früher mit ihnen verbunden waren, wieder vereinigt werden, um, wie sie mit einander verbunden die Mühen des irdischen Lebens erlitten, so nun auch die Glückseligkeit der letzten Weltperiode in Gemeinschaft mit einander zu geniessen.

Ehe aber die wiedererstandenen Leiber an jener Seligkeit Theil nehmen können, müssen auch sie erst von allen Ueberresten ahrimanischer Befleckung gereinigt werden, denn in jener zukünftigen Welt darf nichts Unreines mehr sein.

Zu diesem Ende wird Sosiosch über alle versammelten Menschen Gericht halten und die Guten von den Bösen scheiden, um die Leiber der auferstandenen Bösen durch eine zwar kurze, aber sehr schmerzliche Läuterung zu reinigen. „Vater wird von Mutter, Bruder von Schwester, Freund von Freund geschieden werden,“ sagt der Bundehesch[752]. „Jeder wird empfangen nach seinen Werken. Reine werden weinen über

Darvands (Dewsanbeter, Gottlose) und Darvands über sich selbst. Von zwei Schwestern wird eine rein sein, die andere Darvand. Dann wird der Freund den Freund zu sich ziehen und sagen: Ach, warum hast du mich auf Erden, da ich doch dein Freund war, nicht gelehrt mit Reinigkeit handeln?"

Dann werden die Gerechten gleich in den Himmel, zum Aufenthalte der Seligen, emporsteigen und dort die Freuden des Paradieses (Behescht) geniessen.

Die Ungerechten dagegen werden in der Hölle (Duzakh) zugleich mit dem Erdballe selbst während dreier Tage und dreier Nächte von allem Ahrimanischen durch Feuergluthen gereinigt. „Alsdann werden durch des Feuers Hitze grosse und kleine Berge sammt ihren Metallen zerfliessen," und in diesem Feuerstrome werden auch die Menschen unter unsäglichen Schmerzen geläutert.

Ahriman selbst mit seinen Dews wird in diesem Flusse geschmolzener Erze ausbrennen, und alles Faule und Unreine wird darin aufgelöst und vernichtet werden[753].

Nach Verfluss dieser drei Tage und drei Nächte wird Alles lauter und rein sein. Die Erde wird nach Plutarch und dem Bundehesch eine vollkommene Ebene bilden, denn alle Gebirge werden zusammengeschmolzen sein. „Darauf wird die Erde eben und gleich", sagt Plutarch[754]; und Bundehesch[755]: „Diese (erneute) Erde wird fernerhin von allen Unreinigkeiten lauter und rein sein, ohne Schädliches, und gleich und eben. Die Gebirge werden erniedrigt werden und nicht mehr vorhanden sein."

Die gereinigten Leiber der Menschen werden verklärt und gleichsam ätherisch sein, denn „sie werden keiner Nahrung mehr bedürfen und keinen Schatten mehr werfen", sagt Plutarch[756]. Zugleich werden diese Menschen nach dem Bundehesch und dem Theopomp bei Diogenes Laërtius unsterblich sein, d. h. sie werden die ganze letzte Weltperiode von 3000 Jahren hindurch ununterbrochen fortleben. Diese Unsterblichkeit werden sie durch den Genuss des Lebenswassers erlangen, welches aus dem Safte des Gewürzbaumes Hom oder aus dem Urine des reinen Stieres Hedeiawesch wird zubereitet werden. Beides nämlich, der bittere Saft jenes Gewürzbaumes und der Stierurin, mit Wasser vermischt, sind in der zoroastrischen Liturgie vielgebrauchte, fast bei jeder Opferung

vorkommende Reinigungsmittel. Durch das Trinken dieser Reinigungsmittel, besonders aber jenes Wassers vom Gewürzbaume Hom, der daher auch der Lebensbaum heisst, sollen also die Menschen unsterblich werden. „Sosiosch", sagt der Bundehesch, „wird allen Menschen von diesen Säften zu trinken geben, und sie werden dann unverweslich sein, so lange die Zeiten dauern" [757].

Dann werden die Menschen ein ununterbrochen glückliches Leben führen. „Die Menschen werden vollkommen glücklich sein", sagt Plutarch nach Theopomp; „sie werden einen einzigen Staat von lauter seligen Menschen mit einerlei Lebensweise und einerlei Sprache bilden." Es wird Alles Ein Hirt und Eine Heerde sein, würden wir sagen. „Sie werden sich alle zu Einem Werke vereinigen", sagt der Bundehesch, „nämlich dem Ormuzd und den Amschaspands ein unaufhörliches Loblied (Neaesch) darzubringen. Diesem Gottesdienste wird Ahriman selbst als Priester (Dschuti) vorstehen, unterstützt von dem Schutzgeiste Serosch, dem Stellvertreter Ormuzds auf Erden" [758].

Diese Glückseligkeit des Menschengeschlechtes macht die vierte Periode der gesammten Weltdauer von 12,000 Jahren aus und wird also durch diese ganze letzte Weltperiode hindurch d. h. während voller dreitausend Jahre unverändert fortdauern. Denn Ormuzd wird nun nichts Neues mehr schaffen, und auch das Menschengeschlecht wird sich nicht mehr vermehren, weder zeugen, noch Kinder bekommen; Alles wird in dem erlangten Zustande verharren. „Um diese Zeit werden alle Schöpfungen Ormuzds vollendet sein, und er wird Nichts mehr hinzuthun", sagt der Bundehesch [759]. Was aber nach Verlauf dieser Zeit geschehen werde, darüber schweigen sowohl die Parsen als die Zendbücher, wenigstens die Bruchstücke derselben, die uns noch erhalten sind. Nur Plutarch, zu Ende seines Auszuges aus Theopomps Darstellung der zoroastrischen Lehre, scheint eine hierher gehörige Lehre zu berühren [760]. Er sagt nämlich, nachdem er unmittelbar vorher den ganzen Weltlauf nach seinen vier Perioden geschildert und zuletzt von der Endperiode, der Zeit jener vollkommenen Glückseligkeit, geredet hatte: „Was aber den Gott betreffe, der dies Alles veranstaltet habe, so feiere der und ruhe eine Weile, zwar nicht unbeträchtlich, aber doch nicht lange; für den Gott,

wie für einen Menschen, der sich zur Ruhe legt, mässig." Diese Stelle scheint zu sagen, dass der Gott, welcher diesen Weltlauf veranstaltet habe (also die Urgottheit, Zaruana akarana, der ja auch von den Griechen der Name Tyche, Schicksal, Lenkerin des Geschickes, beigelegt wurde), nun nach vollendetem Weltlaufe feiere und sich gleichsam von der beider Weltlenkung gehabten Mühe ausruhe; denn offenbar soll dieses Ausruhen als etwas auf den Weltlauf Folgendes, von ihm Verursachtes dargestellt sein. Dies Ausruhen der Urgottheit dauere nun zwar eine hübsche Weile, wahrscheinlich nach Theopomps Darstellung ein paar Jahrtausende, aber für die Gottheit selbst, im Verhältnisse zu ihrer endlosen Existenz, doch nur eine mässige Zeit, etwa so viel als für einen Menschen die Zeit des Schlafes, d. h. also wohl einen Zeitraum, der sich zur Weltdauer von 12,000 Jahren ungefähr wie die nächtliche Ruhezeit zur Wachzeit eines Tages verhält. Wenn dies der Sinn dieser Stelle ist, die nach Plutarchs Weise nicht mit der wünschenswerthen Schärfe und Bestimmtheit ausgedrückt ist — und je genauer man die Stelle ins Auge fasst und ihre einzelnen Theile abwägt, desto mehr erscheint dieser Sinn als der einzig mögliche —, so hätte sich Zoroaster die Gottheit in wechselnden Zuständen der Thätigkeit und der Ruhe gedacht; in den thätigen Zuständen hätte er sie eine Welt schaffen und deren Lebensverlauf lenken lassen, und in den Zuständen der Ruhe hätte er sie thätigkeitslos gedacht und die Welt wieder in Nichts zurücksinken lassend; denn eine solche Wirkung auf die Welt müsste ja doch die Thätigkeitslosigkeit der Urgottheit haben. Aehnliche Vorstellungen von wechselnder Thätigkeit und Ruhe bei der Urgottheit und auf einander folgend entstehenden und wieder vergehenden Welten finden sich wenigstens bei denjenigen späteren griechischen Denkern, die, wie wir sehen werden, Haupttheile ihrer spekulativen Ideenkreise aus der zoroastrischen Lehre entnommen haben.

Dass eine solche Lehre in den auf uns gekommenen Resten der Zendbücher sich nicht findet, würde kein Einwurf sein, hätte sich nur die Meinung Theopomps in den kärglichen Auszügen Plutarchs klar und bestimmt erhalten; denn Theopomps Glaubwürdigkeit würde hinreichend sein, um eine Lücke unserer Zendschriften auszufüllen. Was nämlich von den Zendbüchern

auf uns gekommen ist, besteht gerade nur in den für den Gottesdienst und das tägliche Leben nothwendigen d. h. praktisch anwendbaren Theilen der umfangreichen zoroastrischen Schriften, so dass uns gerade alles das fehlt, was mehr rein theoretisch und wissenschaftlich war. Ein praktisches Interesse konnte aber diese letzte Lehre von der Urgottheit nicht haben; mit der Schilderung der künftigen Glückseligkeit war das religiöse Bedürfniss vollkommen befriedigt. Ist ja doch auch der spätere jüdische Ideenkreis mit der Schilderung des Messiasreiches abgeschlossen, und die sehr natürliche Frage nach dem, was denn nach dem Messiasreiche geschehen werde, wird mit der Antwort abgewiesen: kein menschliches Auge habe Etwas davon gesehen, kein Prophet habe davon geweissagt.

Dies sind die Umrisse der zoroastrischen Spekulation im Grossen und Ganzen. So mangelhaft unsere jetzige Kenntniss auch in gar manchem Einzelnen noch ist, und so Vieles auch bei einer genaueren philologischen Interpretation des Zendtextes sich noch berichtigen und umgestalten wird, so sind doch die Grundzüge der Lehre schon jetzt im Allgemeinen sicher, und dies reicht hin, um die Bedeutung und Wichtigkeit der zoroastrischen Spekulation für die Entstehung und Ausbildung der späteren Ideenkreise in ein nicht geahntes Licht zu setzen.

Viertes Kapitel.

Was dem ruhig prüfenden Leser bei dem dargestellten baktrisch-persischen Glaubenskreise zunächst aufgefallen sein wird, das ist wohl jenes Gepräge der kühnsten willkührlichen Dichtung, welches dem Ganzen in seinen wesentlichsten und wichtigsten Theilen aufgedrückt ist. In der That, nimmt man einige wenige Grundvorstellungen aus, welche die Betrachtung der physischen oder moralischen Erscheinungswelt hervorgerufen hat, wie z. B. die Vorstellung, dass der unendliche Raum die Urgottheit sei, weil, wenn man sich auch alles den Raum Erfüllende wegdenkt, doch dieser unendliche Raum als nicht wegdenkbar übrig bleibt, — oder die Vorstellung, dass es zwei mit einander im Kampfe liegende Grundursachen: eine gute und eine böse, gebe, weil die irdischen Zustände ein ewig wechselndes Gemisch von Gutem und Bösem, Heilbringendem und Verderblichem darbieten, — oder einen Theil der Götterbegriffe, die geradezu materielle Theile des Weltalls sind, wie Feuer, Wasser und Winde, Himmel und Erde, Sonne und Mond; — nimmt man diese und einige wenige ähnliche Vorstellungen aus, so sind alle übrigen Theile des Vorstellungskreises reine Erzeugnisse einer dichtenden Phantasie, die einem Milton oder Klopstock Ehre machen würden, denen aber in der Wirklichkeit durchaus nichts Entsprechendes nachzuweisen ist. Diese Eigenthümlichkeit wird noch auffallender, wenn man bedenkt, dass der dargestellte Ideenkreis nicht aus dem hohen Alterthume stammt, nicht durch die Reihe der Jahrhunderte von Geschlecht zu Geschlecht fortgeerbt ist und deshalb etwa Mährchen aus der menschlichen Kinderzeit, der ersten dämmernden Gesittung enthält oder durch die Entstellungen einer langen Ueberlieferung verunstaltet auf die spätere Zeit kam, sondern dass er, so wie er ist, das Denkerzeugniss eines Mannes war, der schon in einer späteren, uns geschichtlich hellen Zeit unter einem schon höher gebildeten Volke lebte und, was das Wichtigste ist, diesen Ideenkreis als eine höhere

Offenbarung lehrte, also nothwendig von der Wahrheit seiner eigenen Phantasiegebilde überzeugt sein musste. Denn wenn auch einzelne Theile dieses Ideenkreises aus den alten Ueberlieferungen des arianischen Volkes entlehnt zu sein scheinen, die Zoroaster selbst, durch die Macht der Gewohnheit und das Ansehen der Ueberlieferung befangen, für wahr halten mochte, wie wir dies z. B. von der Stiersage wahrscheinlich zu machen suchten, so sind doch im Uebrigen gerade diejenigen Theile, welche aus dem früheren Ideenkreise herstammen müssen, als z. B. der Feuerkult, die sämmtlichen materiellen Götterbegriffe, vielleicht auch der Begriff der Urgottheit, verhältnissmässig noch gerade die nüchternsten, während im Gegentheile die ausschweifendsten und phantastischsten nothwendig auf Rechnung Zoroasters zu setzen sind, weil sie, soweit wir bis jetzt urtheilen können, der zoroastrischen Lehre gerade ganz eigenthümlich sind und in den Ideenkreisen der verwandten Völker keine Analogieen haben. Die baktrisch-persische Glaubenslehre ist in der Entwicklung unserer abendländischen und vielleicht der gesammten Philosophie der erste Ideenkreis, der ganz die Schöpfung eines Einzelnen ist, das erste Vorspiel jener späteren, nicht sehr zahlreichen spekulativen Systeme, welche sogleich als ein vollständiges Ganzes und zwar als ein wirklich eigenes und eigenthümliches Ganzes aus dem Kopfe eines schöpferischen Denkers hervorgingen; und hierdurch unterscheidet diese Glaubenslehre sich wesentlich von der ägyptischen, die ein langsamer Bau vieler Jahrhunderte und vieler allmählig aus- und umbildender Denker eines ganzen gelehrten Priesterstammes war. Als das erste spekulative System eines Einzelnen, so roh und phantastisch es auch noch ist — und manches spekulative System unserer neuesten Zeit möchte in dem Urtheile der Nachwelt nicht höher gestellt werden —, erregt also die persische Glaubenslehre unsere besondere Aufmerksamkeit, und die Frage, wie dieser Einzelne gerade zu diesem Systeme kam, die Frage, wie dieses wunderbare Gebäude in dem Kopfe seines Urhebers wohl entstanden sei, diese Fragen sind es, welche uns an dem zoroastrischen Systeme vorzugsweise interessiren. Denn an sich, in Bezug auf seinen spekulativen Inhalt, hat es natürlich nur untergeordneten Werth, und was von so vielen spekulativen Systemen der Späteren gesagt werden muss, das gilt schon gleich von diesem

ersten in vollem Maasse: nur die Probleme, die der Denker durch sein System zu lösen suchte, wecken ein theilnehmendes Nachdenken, nicht aber die Lösungen selbst, die er giebt. Von der Seite seiner Entstehung also wollen wir das zoroastrische System ins Auge fassen; wir wollen uns zu erklären suchen, wie Zoroaster zu seinen Sätzen kam, welches die Probleme waren, zu deren Lösung er seine Phantasiegebilde schuf; auf diese Weise möchten sie noch am ersten, wenn auch nicht Wahrheit, so doch Sinn erhalten.

Zuvörderst also müssen wir uns erinnern, dass der zoroastrische Ideenkreis einem älteren, zu Zoroasters Zeit bei den Arianern schon vorhandenen entgegentritt. Von diesem Gegensatze haben sich in der vorhergehenden Darstellung unzweifelhafte Spuren gezeigt. Genauer kennen wir jenen älteren Glaubenskreis noch nicht; aber es lässt sich schon fast mit Sicherheit behaupten, dass es derselbe ist, der den alten Religionsschriften der Inder, den Veda's, zu Grunde liegt, durch deren Studium er uns also bald näher bekannt werden wird. Schon jetzt indessen ergiebt sich aus der Vergleichung des von Rosen herausgegebenen Rigveda mit den über die ältesten Götterbegriffe in Vorderasien erhaltenen Nachrichten, dass dieser ältere arianische Glaubenskreis mit dem ältesten ägyptischen ganz gleicher Natur war, nämlich wie dieser ein materiell pantheistischer Kosmotheismus, eine Weltvergötterung, jene Glaubensform, die wir als die erste und älteste bei allen uns bekannten Völkern vorgefunden haben und die mit Nothwendigkeit aus der ältesten Weltanschauung hervorgeht. Der einzige Unterschied zwischen dem altägyptischen und altarianischen Glaubenskreise scheint nur darin zu bestehen, dass in diesem letzteren der Kult des Feuers den der anderen Gottheiten weit überwog, während in dem ersteren das Feuer zwar auch als eine der höchsten Gottheiten, aber keineswegs vorwiegend verehrt wurde.

Was war nun also der Grund, dass Zoroaster diesem älteren Glaubenskreise entgegentrat? Offenbar irgend ein Grund persönlichen Missfallens; der ältere Glaubenskreis musste irgend Etwas in sich enthalten, was Zoroasters religiöses Gefühl verletzte, das er als eine Verderbniss, eine Ruchlosigkeit betrachten musste. Denn so entstehen ja die religiösen Reformen, nicht am Glaubenskreise selbst zweifelt man zunächst, man

hält ihn im Ganzen für richtig und wahr, man will ihn nur von eingeschlichenen Entstellungen reinigen. Ganz so muss es sich auch mit Zoroasters Reform verhalten haben; denn ein grosser Theil des alten Glaubenskreises findet sich in seiner Spekulation wieder, nämlich neben dem Feuerkulte auch die Verehrung der sämmtlichen übrigen irdischen Gottheiten guter, wohlthätiger Natur. Aber auch nur diese; eine übelthätige Gottheit findet sich bei Zoroaster nicht verehrt; sein Gottesdienst enthält durchaus keinen Versöhnungskult irgend einer übelthätigen Gottheit, wie dies in den meisten übrigen Glaubenskreisen der alten Völker, auch bei den alten Arianern der Fall war. Denn wir wissen, dass die Zeit, das Feuer, in ihrer zerstörenden Eigenschaft bei den alten Arianern wie bei den übrigen Völkern Vorderasiens als furchtbare Wesen durch einen Sühnkult verehrt wurden, dass Menschenopfer fielen, um ihren Zorn zu besänftigen. Dies ist also der Theil des alten Glaubenskreises, der Zoroastern anstössig war, denn er fehlt bei ihm. Im Gegentheile finden wir bei Zoroaster jene älteren furchtbaren Gottheiten, wie z. B. Sarva, das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft, zu den Dews, den bösen Gottheiten, gezählt, gegen welche Zoroaster einen Vertilgungskrieg predigt, die nach seiner Lehre durch die vereinigte Kraft der reinen Gottheiten und der reinen Menschen bekämpft und kraftlos gemacht werden sollen. Von diesem Punkte aus begann also die zoroastrische Reform. Die Verehrung der übelthätigen Gottheiten widersprach seinem religiösen Gefühle, sie schien ihm verwerflich; nur die wohlthätigen Gottheiten waren ihm der Verehrung würdig. Dabei findet sich nicht die geringste Spur von einem Nichtglauben an solche übelthätige Gottheiten, von einem Zweifel an ihrer Existenz oder an der Wahrheit des überlieferten Glaubenskreises überhaupt; im Gegentheil, er glaubte ihn, denn er nahm ihn in seine Spekulation auf; er beseitigte nur die Unrichtigkeiten des Gottesdienstes.

Zoroaster fand also in dem vorhandenen Glaubenskreise gute und böse Gottheiten, und zwar wahrscheinlich die meisten dieser Gottheiten als gut und böse zugleich. Dies musste ihm unverträglich scheinen, eine Vermischung verschiedener Wesen; er sonderte sie also. Das Feuer z. B., welches dem Inder noch heute zugleich ein guter und böser Gott ist, unter dem Titel Siva, „der Heilbringende", und Sarva, „der Zerstörer",

gleich heilig verehrt, zerfällt demnach bei Zoroaster in zwei verschiedene Gottheiten: eine gute, hehr gefeierte, und eine böse, die unter ihrem alten Namen Sarva unter die Dews verstossen wird. So mochte die Reihe der Amschaspands und der Dews aus den älteren arianischen Gottheiten entstanden sein und zwar, wie die Siebenzahl beider Götterreihen vermuthen lässt, wahrscheinlich aus den sieben Planetengottheiten, die ja in allen älteren Gestirndiensten, je nach ihrer Stellung am Himmel, bald als heilbringend, bald als unheilbringend betrachtet wurden, also als gut und böse zugleich. Nun konnten aber diese Gestirngottheiten bei den Arianern ebensogut wie bei den Aegyptern ursprünglich keineswegs alle als selbstständige Götterwesen betrachtet worden sein, da nur Sonne und Mond aus leicht begreiflichen Gründen gleich in den ältesten Glaubenskreis als Götterwesen aufgenommen wurden. Die Planeten dagegen, zu einer Zeit erst wahrgenommen, wo sich der Glaubenskreis in seinen Hauptgestalten längst schon gebildet hatte, werden bei den Arianern wie bei den Aegyptern die Namen schon verehrter Gottheiten erhalten haben, wie z. B. der Morgenstern bei den Aegyptern den Namen der Netpe-Rhea, der Wassergottheit, erhielt, weil man ihm den Morgenthau zuschrieb. Dadurch nur lässt es sich erklären, dass ein und derselbe Götterbegriff, der ursprünglich einen Theil des Weltalls bezeichnete, wie z. B. Wasser und Feuer, und später zugleich Name eines Gestirnes geworden war, bei Zoroaster in drei verschiedenen Götterwesen vorkommt: in einem Paare jener höheren Gottheiten, der Dews und der Amschaspands, die zunächst aus den Gottheiten entstanden zu sein scheinen, und dann noch ein drittes Mal als „irdische Gottheit“, als gaêthya yazata. So wenigstens ist es mit dem Feuer, das zuerst als Ardibehescht (ascha-vahista, höchste Reinigkeit) unter den Amschaspands, als Sarva, „Zerstörer“, unter den Dews und endlich als Feuer, Atar, noch einmal unter den irdischen Yazata's vorkommt. Auf diese Weise würde sich die grosse Zahl der Götterwesen bei Zoroaster, und ihre Entstehung aus dem älteren arianischen Götterkreise begreifen lassen. Denn man kann sich unmöglich denken, dass Zoroaster seine Götterwesen nur geradezu ersonnen habe, wie sich ein epischer Dichter Milton z. B. seine Teufel und Engel schuf. Eine ganz bewusste Dichtung passt für einen Poeten, der seine Geister nicht für

reelle Wesen gehalten wissen will, nicht aber für einen Glaubensverbesserer, der einer verderbten, durch spätere Entstellungen verdunkelten Götterlehre ihre ursprüngliche Reinheit, ihre unverfälschte Wahrheit wiedergeben will. Dieser muss mit gutem Glauben das Wahre vom Falschen zu sondern oder durch sein Nachdenken das verborgene Wahre zu finden, nicht aber selbst zu dichten meinen.

So also gestaltete sich Zoroastern die Götterwelt, die er vorfand, in zwei entgegengesetzte Lager guter und böser Gottheiten um. Bei dieser Umgestaltung erlitten aber die Götterbegriffe zugleich eine wesentliche innere Veränderung. Denn unter den älteren arianischen Götterwesen waren nach der in allen älteren Glaubenskreisen herrschenden materiell pantheistischen Weltanschauung wirkliche räumliche und materielle Bestandtheile und Kräfte des Weltalls gedacht. Zoroaster dagegen denkt sich seine ihm eigenthümlichen Götterbegriffe als persönliche, geistige und moralische, menschenähnliche Wesen, ganz in der Art, wie die Griechen sich ihre Götter vorstellten, nur dass er ihnen eine vorwiegend moralische Natur beilegte. Durch Zoroaster erlitt also der arianische Götterkreis ganz dieselbe Umbildung, wie der ägyptische durch die Griechen; was bei diesen die allmählige Entwicklung der Volksbildung herbeiführte, brachte bei den Arianern Zoroasters eigenthümliche, an seinen persönlichen Bildungsstand geknüpfte Denkweise hervor. Durch die Vermischung dieser neuen persönlich gedachten Götterbegriffe mit den älteren arianischen, materiell pantheistisch aufgefassten, erhält Zoroasters Götter- und Geisterwelt eine störende Zwitterhaftigkeit und Unbestimmtheit, indem dadurch zwei innerlich unvereinbare und, wenigstens nach unserem Gefühle, einander ausschliessende Denkweisen: die materiell pantheistische und die menschenähnlich persönlich auffassende, in einem und demselben Ideenkreise mit einander verbunden erscheinen.

Diese Götterwelt nun, wie Zoroaster sie nach seiner Weise auffasste, bildete für ihn, wie für jeden religiösen Denker der durch die Tradition überkommene und geheiligte Glaube, einen Hauptgegenstand seines Nachdenkens; sie bildete für seine Spekulation eine der Hauptmassen seines Denkstoffes, aber auch nur eine; denn wie jedem anderen Denker mussten sich seinem Nachdenken ja auch die physischen Erscheinungen

der Sinnenwelt und die moralischen des Menschenlebens aufdringen. Sein Glaube, seine Weltanschauung und seine moralischen Erfahrungen waren also für Zoroaster, wie für die meisten der späteren Denker, der Stoff, aus welchem er sein System erbaute.

In allen diesen drei Gebieten, in seiner Götterwelt, in der Sinnenwelt, in dem Menschenleben, erblickte nun aber Zoroaster dasselbe Schauspiel: den Gegensatz und Kampf zwischen Gutem und Bösem. Den beständigen Wechsel von Tag und Nacht, von Wärme und Kälte, Sommer und Winter, und alle von diesem Kreislaufe abhängigen Erscheinungen des physischen Lebens sah er in der materiellen Natur; den beständigen Wechsel von Glück und Unglück, Freude und Leid, Tugend und Sünde sah er unter dem Menschengeschlechte; was Wunder, dass er den Grund dieser Erscheinungen in seiner Götterwelt suchte. Er wusste ja, dass es gute und böse Götter gebe; von den guten musste also das Gute und Wohlthätige kommen: das erfreuliche Licht, die erquickliche Wärme, alles Leben, Gedeihen und Glück Verbreitende; von den bösen natürlich das Gegentheil: die schreckende Finsterniss, die erstarrende Kälte, alles Tod, Zerstörung und Unglück Bringende. Nun sah er aber alles physische Leben von der Wärme, alle Wärme vom Lichte abhängig; das Licht war also die letzte Quelle alles Guten, die Finsterniss dagegen natürlich die letzte Quelle alles Uebels. Dies ist eine eigenthümliche Gedankenwendung bei Zoroaster; denn die Finsterniss, das Urdunkel, ist in den meisten der übrigen alten Glaubenskreise mit der Urgottheit verbunden. Es dürfte daher nicht befremden, wenn spätere Untersuchungen des alten arianischen Glaubenskreises die Finsterniss als eine grosse heilige Gottheit, etwa gar als die Urgottheit nachwiesen. Man fühlt sich fast versucht, den Ahriman mit Brahma zusammenzustellen. Nun sah er aber auch Licht und Finsterniss am weitesten im Weltraume verbreitet; war es Tag, so war Alles licht und hell von der Erde bis hinauf zum Himmel; war es Nacht, so reichte das Dunkel von der Erde bis zum Sternengewölbe. Licht und Finsterniss waren also die höchsten und grössten Gottheiten. Nun sah er aber Licht und Finsterniss beständig um den Besitz der Erde und des Weltraumes kämpfen; Eines verdrängte im ewigen Wechsel das Andere, aber Keines konnte dauernd bleiben.

Also mussten auch beide Gottheiten an Macht gleich gross sein, denn sie waren in einem ununterbrochenen, niemals endenden Kampfe mit einander begriffen. Denselben Kampf, denselben Wechsel des Guten und Bösen sah Zoroaster nun auch in der moralischen Welt. Er kam also zu dem Ergebniss — und diese Ansicht entbehrt nicht einer gewissen Grossartigkeit: das ganze Schauspiel der wechselnden Welterscheinungen, sowohl der physischen wie der moralischen, beruhe auf dem Kampfe jener höchsten Gottheiten des Lichtes und der Finsterniss, von denen die erste an ihren Wirkungen als eine gute, die letzte als eine böse sich offenbare. Alle übrigen Gottheiten reihten sich nun je nach ihrer Verwandtschaft mit dem Lichte und dem Guten oder mit der Finsterniss und dem Bösen an diese beiden höchsten Gottheiten an. Auf diese Weise enthüllte sich eine grosse, durch die Götter-, Sinnen- und Menschenwelt hindurchgehende Ordnung und Einheit.

So war nun wohl der vorhandene Zustand des Weltalls begriffen, aber wie war er so geworden und wozu sollte er führen? Das waren nun die zunächst zu lösenden Fragen, die Zoroastern manche Stunde des tiefsten Nachsinnens gekostet haben mögen. Entstanden musste die Welt sein; hat ja doch Alles einen Anfang. Auch lässt sich die Welt ganz gut wegdenken; was bleibt dann übrig? Der leere Raum. Lässt sich auch der wegdenken? Nein; man mag es anstellen, wie man will, über den leeren Raum kommt man nicht hinaus. Der leere Raum muss also vor der Welt schon gewesen sein. Er war, ehe eine Welt war, ja er muss von Ewigkeit gewesen sein, denn es ist gar nicht möglich, zu denken, er sei nicht da. Der leere Raum ist also von Ewigkeit her gewesen, er ist unentstanden. Er hat aber nicht allein keinen Anfang, er hat auch kein Ende, und zwar kein Ende der Ausdehnung nach und kein Ende der Dauer nach. Wo mit dem äussersten Himmelsgewölbe die Welt endet, da fängt der leere Raum erst recht an und streckt sich bis ins Gränzenlose aus; das ist seine räumliche Unendlichkeit. Sollte auch die Welt einmal aufhören zu sein, und das ist möglich, denn man kann sie ja wegdenken, so bleibt doch immer noch der leere Raum: der überdauert die Welt; er hat eine unaufhörliche Dauer. Das ist die zeitliche Unendlichkeit. Durch diese oder eine ähnliche Schlussreihe mag Zoroaster auf den Begriff der Zaruana

akarana, des „unerschaffenen Alles Umfassenden", der Urgottheit, gekommen sein.

So weit geht Alles gut. Aber wie ist aus dem leeren Raume die Welt entstanden? Hier reisst der Faden. Wie kann man sich denken, dass Etwas entstehe, wenn vorher Nichts da war? Demungeachtet entstanden muss die Welt sein, und dies aus dem leeren Raume; denn der war vor ihr allein da. Der leere Raum muss die Welt erschaffen haben. Aber wie? Das lässt sich nun wohl so eigentlich nicht sagen. Er schuf sie durch sein schöpferisches Machtgebot, sein Schöpferwort. Er sprach: sie sei, und sie war da. Das ist die wunderliche Vorstellung von jenem Worte, durch das von der Urgottheit im Anbeginne der Dinge die Welt erschaffen wurde, durch welches denn auch Licht und Finsterniss erst aus dem Nichts hervorgingen, denn als der leere Raum allein war, waren sie ja auch noch nicht da. Auch die Vorstellung einer Schöpfung aus dem Nichts hat Zoroaster zuerst gelehrt; sie stimmt vollkommen zu dem Charakter seiner übrigen Spekulation. Sie ist eine Fiktion, die Nichts erklärt und nicht einmal etwas Denkbares enthält.

Nachdem das Schöpferwort aber neben dem Lichte und der Finsterniss auch noch die Geisterwelt und die Urstoffe hervorgebracht hatte, so war der Faden wieder gefunden. Denn die weitere Schöpfung der materiellen Welt, das lehrt der Augenschein, muss ein Werk des Lichtes und der Finsterniss gewesen sein, sie ist ja ein Gemisch von Licht und Dunkel, von Gutem und Bösem.

Aber wie ward das Licht gut und die Finsterniss böse? Oder vielmehr, wie ward die Finsterniss böse? denn das Gute begreift sich von selbst; die Urgottheit konnte ja nichts Böses schaffen. Diese Frage beantwortet sich Zoroaster so: die Finsterniss muss eigentlich ursprünglich auch gut gewesen sein, denn sie war ja auch von der Urgottheit geschaffen; sie muss erst böse geworden sein durch sich selbst, offenbar aus Neid und Hass gegen das Licht, neben dem sie freilich sehr unscheinbar aussehen und zurückstehen mochte. Aus einer moralischen Ursache glaubte also Zoroaster das physische Uebel in der Welt erklären zu können, aus dem Neide in Ahrimans Seele. Dass dies nur eine Scheinerklärung ist, d. h. in Wahrheit gar keine, braucht kaum bemerkt zu werden; denn diese

Erklärung setzt die Möglichkeit des Bösen in einer gut geschaffenen geistigen Natur voraus. Der Ursprung des moralischen Bösen in einer gut geschaffenen Seele ist aber natürlich ebenso unerklärbar, als der Ursprung des physischen Bösen, der durch diese Annahme erklärt werden sollte; das Unerklärbare ist nur aus den Augen geschoben und findet sich einen Schritt weiter mit unverminderter Schwierigkeit wieder vor. Diese Selbsttäuschung darf man jedoch Zoroastern kaum anrechnen, da wir noch auf den heutigen Tag bei der Lösung unserer meisten metaphysischen Fragen uns ähnliche Selbsttäuschungen erlauben.

Hatte sich Zoroasters Gedankengewebe einmal so weit ausgesponnen, so gab sich der übrige Theil der Schöpfungslehre von selbst; er hatte nämlich nur die bei seinem Volke schon vorhandenen Schöpfungsmythen mit seinen eigenen Phantasiegebilden zu vereinigen. Denn dass die Arianer zu Zoroasters Zeit im sechsten Jahrhunderte vor Christi Geburt noch ohne, wenn auch noch so rohe, Erklärungsversuche der Weltentstehung gewesen sein sollten, ist ganz undenkbar und wäre gegen alle geschichtliche Analogie, weil uns aus weit früheren Zeiten selbst von viel unbedeutenderen Völkern solche Schöpfungsmythen erhalten sind. Wir haben deshalb auch geglaubt, die Schöpfungssage vom Urstiere einer solchen alten arianischen Ueberlieferung zuschreiben zu müssen, weil sie zu ausschweifend ist, als dass sie das Erzeugniss eines Denkers aus Zoroasters Zeit sein könnte. Denn so locker auch das ganze bisher aus einander gesetzte Denkgewebe ist, so sieht man doch, wie es wenigstens nach Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten gebildet ist. Sollte aber jene Stiermythe von Zoroaster herrühren, so müsste er bei seiner Glaubenslehre jenen Grundsatz befolgt haben: Credo, quia absurdum.

So hatte sich Zoroaster von der Entstehung der Welt eine Erklärung ersonnen, die dem Bildungsstande seiner Zeit und seinem persönlichen Wissensbedürfnisse genügen mochte. Ohnehin hat diese Frage mehr nur für den strengeren wissenschaftlichen Denker Interesse; und als einen solchen zeigte sich Zoroaster durchaus nicht; er ist mehr Dichter als Denker. Um so eher mochte er sich bei den Gebilden seiner Phantasie beruhigen.

Von ganz anderer Wichtigkeit musste ihm dagegen die Frage nach der Zukunft sein. Nicht blos aus den ganz allgemeinen

Gründen, welche das menschliche Denken von jeher auf die Zukunft gerichtet haben: Unbefriedigtheit von der Gegenwart, Wahrnehmung des Missverhältnisses zwischen Tugend und Glück, und der dem menschlichen Gemüthe so tief eingepflanzte Wunsch, mit dem Tode nicht aufzuhören; sondern für Zoroaster lagen auch in seiner ihm eigenthümlichen Weltanschauung noch ganz besondere Gründe, sein Nachdenken auf die Zukunft zu richten. Die Gegenwart bot ihm nach seiner Weltanschauung durchaus keinen abgeschlossenen, in sich vollendeten Zustand dar. Alle Erscheinungen des Weltganzen waren ja nach ihm auf einem Kampfe zwischen dem guten und bösen Prinzipe begründet; dieser Kampf aber war in der Gegenwart noch ganz unentschieden. Sollte er auch für immer unentschieden bleiben? Dies wäre ein für jedes regere Gefühl unerträglicher Gedanke; denn er ist durchaus unbefriedigend, und nach Befriedigung strebt jedes menschliche Herz. Das Streben nach einer solchen Befriedigung bringt bei allen Menschen mit vorwiegendem Gefühl einen Glaubenskreis hervor, der ihnen gerade darum so theuer ist, weil sie ihn nach ihrem persönlichen Bildungsstande, nach ihren persönlichen Bedürfnissen sich gestaltet haben, der also auch gerade deshalb ihnen, aber auch vielleicht nur ihnen, ganz genügt, bei dem sie Beruhigung finden. Einen solchen Abschluss, eine solche Ergänzung seiner Weltanschauung musste sich Zoroaster auch bilden; dies war ein Bedürfniss seines Gefühles. Ein solcher Ideenkreis war also bei Zoroaster keineswegs eine willkührliche Fiction, kein Produkt seines Denkens, das er machen oder lassen konnte; sondern es musste sich aus einer inneren Nothwendigkeit, gleichsam ohne sein Zuthun, durch die Wirkung seines vorhandenen Herzensbedürfnisses in seinem Kopfe erzeugen. Dies ist für alle solche und ähnliche Spekulationen, die auf der Befriedigung eines Herzensbedürfnisses beruhen, eine entschiedene Wahrheit: sie werden nicht mit Bewusstsein gemacht, sie entstehen mit einer gewissen Nothwendigkeit ohne volle Freiheit, und in dem langsamen allmähligen Gange ihrer Ausbildung gewinnt, was im Anfange als blos denkbare Möglichkeit erschien, durch die hervorgebrachte Befriedigung bald Wahrscheinlichkeit und endlich durch die Macht der Ueberzeugung die Geltung der Wahrheit. Der Mensch fängt damit an, eine Meinung, ein Phantasiegebilde für möglich zu halten,

dann wird es ihm wahrscheinlich und endlich wahr und feste Ueberzeugung. Auch Zoroasters Lehre von der Zukunft musste so entstanden sein, so ausschweifend und phantastisch sie auch ist.

Was aus dem einzelnen Menschen in nächster Zukunft, nach seinem Tode, werden würde, konnte wohl für Zoroaster kein Gegenstand des Zweifels mehr sein; denn der Glaube an Unsterblichkeit musste bei den Arianern schon längst vorhanden sein, da auch andere Völker schon seit Jahrhunderten eine Unterwelt und einen Aufenthalt der Seligen im Himmel annahmen. Nur die Vorstellung, dass die Unterwelt ein Läuterungsort sei, wo die Geister von allem durch ihre Sünden ihnen anklebenden Unreinen, Ahrimanischen, gereinigt werden, möchte eine der Umbildungen sein, welche Zoroaster mit dem älteren Glaubenskreise vornahm. Sie ergab sich aus dem übrigen Ideenkreise Zoroasters fast von selbst; denn natürlich musste ja der Geist erst ganz rein sein, ehe er in den Himmel, den Wohnsitz Ormuzds, wo die vollkommenste Reinigkeit und Lauterkeit herrscht, einzugehen im Stande war. Das Schmerzliche einer solchen Läuterung konnte dann zugleich als eine gerechte Strafe für die auf der Erde begangenen Sünden angesehen werden. Was noch weiter von besonderen Ausschmückungen in diesen Vorstellungen vorkommt, wie der Weg der Seelen über den Albordsch, um in den Himmel zu gelangen, der ja auf dem Gipfel des Albordsch aufruhte, und anderes Aehnliche ist wahrscheinlich aus den Volksvorstellungen entnommen, die Zoroaster unter den Arianern vorfand, und unter denen er aufgewachsen war.

So entwickelten sich die Vorstellungen Zoroasters über die Fortdauer nach dem Tode aus den Volksvorstellungen seiner Zeit. Aber die entfernte Zukunft des Menschengeschlechtes und der ganzen Welt? Wie sollte der Schleier, der sie verhüllt, aufgedeckt werden?

Auch hierzu lag in dem zoroastrischen Ideenkreise Denkstoff genug vor, auf den das Nachsinnen des Denkers sich nur hinzulenken brauchte, um daraus Fäden zu einem der glänzendsten Gewebe ziehen zu können.

Der gegenwärtige unentschiedene Zustand des Weltalls, der jetzige Kampf zwischen den beiden Grundursachen, der guten und der bösen, musste einmal sein Ende erreichen; es

musste eine Entscheidung erfolgen; eine musste endlich über die andere siegen. Welcher der Sieg zukommen müsse, das litt keinen Zweifel. Geht doch das Streben aller Wohldenkenden dahin, dem zum Siege zu verhelfen, was sie als das Rechte und Gute erkannt haben. Das gute Prinzip also musste siegen. Wenn das gute Prinzip siegte, so musste alles Böse, alles Uebel aus der Welt verschwinden; Alles war dann gut, vollkommen, unverderbt, rein; das dann noch lebende Menschengeschlecht musste vollkommen glücklich sein; die ganze Welt wie verjüngt. Aber wenn das gute Prinzip siegt, so siegt das Licht; wenn das Böse vertrieben wird, so giebt es auch keine Finsterniss, keine Nacht, kein Dunkel, — keinen Schatten mehr. So musste Zoroaster von einer Folgerung zur anderen, durch den inneren Zusammenhang seines Ideenkreises selbst, auf die Vorstellung von jener seligen vollkommenen Weltperiode kommen, in welcher ein ununterbrochener Tag herrscht und selbst die verklärten lichten Leiber der Menschen keinen Schatten mehr werfen.

Eben so nothwendig musste er auf seine Auferstehungslehre geführt werden. Es musste seinem Gefühle widerstreben, dass nur das alsdann lebende Geschlecht dieses Glück geniessen sollte. Denn eigentlich hätten doch alle Menschen Anspruch darauf, die jetzt lebenden um so mehr, weil sie unter der Herrschaft des Bösen so viel gelitten haben. Es musste ihm selbst ungerecht scheinen, die jetzt lebenden Geschlechter von diesem Glücke auszuschliessen. Wenn also auch sie, wenn überhaupt alle Menschen daran Theil nehmen sollten, die je auf der Erde gelebt haben, so musste er annehmen, dass die Verstorbenen wieder vom Tode würden auferweckt werden. Die ganze Auferstehungslehre ist offenbar nur aus dem moralischen Bedürfnisse hervorgegangen, eine Ausgleichung der Leiden und Uebel aufzufinden, von welchen das Menschengeschlecht in seinem gegenwärtigen Zustande gedrückt erscheint. Alle weiteren Einzelzüge entwickeln sich dann wie von selbst. Da unter den Auferstehenden nothwendig viele sein mussten, die ihre Leiber durch Sünden mit der Unreinigkeit des Bösen befleckt hatten, so mussten diese erst gereinigt werden, ehe sie an dem künftigen reinen Zustande Theil nehmen konnten. Es lag nahe, in dem Feuer, dem reinsten aller geschaffenen Wesen, ein solches Läuterungsmittel zu erblicken, das sie von allen

Schlacken Ahrimans befreien werde. Aber da nicht alle Verstorbenen böse gewesen waren, da auch Tugendhafte sich unter ihnen befanden, so musste ferner angenommen werden, dass eine Ausscheidung der Guten von den Bösen stattfinden werde, und dass nur die Bösen würden gereinigt werden. So verband sich die Vorstellung eines künftigen Gerichtes fast nothwendig mit der Auferstehungslehre.

Selbst über den Zeitpunkt, wann dieser gewünschte Zustand der Welt eintreten sollte, liess sich eine Wahrscheinlichkeit aufstellen. Die Arianer mochten ihrer Geschichte, die Sagengeschichte mit eingeschlossen, eine Dauer von 3000 Jahren beilegen. Eine solche Annahme war gemässigt, denn die Aegypter schrieben ja ihrer Geschichte noch eine weit grössere Dauer zu, und die einzelnen Weltentstehungsperioden rechneten sie gar nach Myriaden. Diesen Zeitraum mochte Zoroaster zum Maassstabe seiner Weltperioden machen. Wenn also Zoroaster der Zeit, in welcher er lebte und die er nach allgemeiner Menschensitte für die schlechteste hielt — schon Hesiod denkt so — eine ebenso grosse Dauer zuschrieb, als der Vergangenheit des Menschengeschlechtes, so mochte er glauben, das Richtige getroffen zu haben; und die glückliche goldne Zeit musste dann eintreten. Dieser und der Schöpfungsperiode konnte er dann keine geringere Dauer beilegen; und so entstand seine Lehre von den 4 dreitausendjährigen Weltperioden.

Man sieht, dass so von Möglichkeiten zu Wahrscheinlichkeiten, und von diesen zur festen Ueberzeugung und zur Gewissheit ein leicht gebahnter Weg geöffnet ist, den die Phantasie begierig betritt, wenn die Wünsche des Herzens mit im Spiele sind. Bedenkt man nun, dass, was hier in wenigen Zeilen zusammengedrängt ist, im Kopfe des Spekulirenden nur sehr langsam entsteht, dass die Bildung eines Ideenkreises mit vielen wechselnden Gemüthszuständen, bald mit Zweifeln und Unruhe, bald mit hoch beglückenden Eingebungen und plötzlichen Erleuchtungen verbunden ist, so begreift sich die allmählige Entwicklung von den dämmerndsten Anfängen bis zur felsenfesten Ueberzeugung ohne alle Schwierigkeit. Man braucht in den Schriften der Theosophen und Schwärmer — und unter diese muss doch wohl Zoroaster gerechnet werden — nur ein wenig bewandert zu sein, um die Möglichkeit, wie die zoroastrische Lehre in dem Kopfe ihres Urhebers entstand, voll-

kommen einzusehen. Sind nur erst die Hauptfäden eines Ideenkreises entstanden, so bildet er sich je nach den grösseren oder geringeren geistigen Gaben seines Urhebers fast von selbst im Einzelnen aus. Denn die Harmonie eines Ideenkreises in sich selbst ist ein Denkgesetz, dem alle Menschen vom höchsten wissenschaftlichen Denker an bis herab zum finstersten Glaubensschwärmer in gleichem Maasse unterworfen sind. Ein Ideenkreis rundet sich ab und setzt sich in eine innerliche Uebereinstimmung in demselben Maasse, wie das Denken entwickelt ist. Niemand wird in seinem Ideenkreise einen inneren Widerspruch dulden, — wenn er ihn bemerkt. Die vollendetste innere Uebereinstimmung eines Ideenkreises ist also nicht der geringste Beweis für seine Wahrheit, wie die Geschichte der geistigen Bildung durch eine Reihe von spekulativen Systemen beweist, die, so wie einmal die Grundansicht zugegeben ist, vollkommen folgerichtig ausgebildet sind und doch mit dieser ihrer Grundansicht unabwendbar über den Haufen stürzten.

Ueber den inneren Werth, die reelle Wahrheit eines solchen Ideenkreises erwartet nach dem Gesagten wohl Niemand mehr ein besonderes Urtheil; dies ergiebt sich von selbst. Ein Ideenkreis, der blos auf Wahrscheinlichkeiten gebaut ist, mag für seinen Schöpfer oder für Geistesverwandte noch so viel überzeugende Kraft haben, Wahrheit hat er darum nicht. Und dies gilt nicht blos von dem zoroastrischen Ideenkreise allein, als von einem nur verfehlten Versuche der Spekulation, sondern von aller Spekulation überhaupt, sobald sie zur blossen Befriedigung eines Herzensbedürfnisses oder einer vorgefassten Idee aus blossen allgemeinen und namentlich blos logischen, keinen inneren Widerspruch in sich tragenden Gründen und Schlussfolgerungen ein Gebäude der Erkenntniss aufbauen soll. Ueberall, wo der Denkstoff zu einem Erkenntnissgebäude nicht streng aus der Erfahrung, den Wahrnehmungen der Erscheinungswelt hergenommen ist und das schöpferische Denken, die Spekulation, mehr leisten soll, als eine muthmaassliche Ergänzung des Erfahrungsstoffes, da, wo er wegen Mangelhaftigkeit der Wahrnehmungen Lücken hat, da wird überall auch das strengste logische Denken zu keiner Wahrheit, sondern höchstens zu einer Wahrscheinlichkeit führen. Jede Spekulation kann, wie die zoroastrische, auf wenige Grundansichten, meist Hypothesen, zurückgeführt werden, denen der Denker

voreilig Gewissheit beilegte, weil sie ihn in einer Stunde der tieferen Meditation oder höherer geistiger Aufregung mit mehr als gewöhnlicher Macht erfassten, und er die Stärke des von ihnen empfundenen Eindruckes der Gewalt ihrer inneren Wahrheit zuschrieb. Nicht überall ist die mit der Spekulation verbundene Dichtung mit so starken Farben aufgetragen wie bei Zoroaster, aber immer ist sie vorhanden, wenn auch oft, namentlich bei den neueren Denkern, hinter einem streng logischen Gerüste versteckt; und immer kann ihre Grundlosigkeit und Nichtigkeit nachgewiesen werden.

Diesem ganzen Phantasiegebäude liegt übrigens eine durchaus sittliche Gesinnung zu Grunde; und dies braucht nicht zu befremden; eine Spekulation kann, je nachdem die mit ihren Dichtungen sich verbindende Gesinnung ist, sittlich rein, edel, ja erhaben sein und doch falsch, wie eine grosse Zahl platonischer Philosopheme schlagend beweisen; denn die sittliche Gesinnung ist keine Gewährleistung für logische Richtigkeit. Diese Anerkennung der die zoroastrische Spekulation beseelenden sittlichen Gesinnung muss jedoch dahin beschränkt werden, dass die schwärmerische Gemüthsstimmung Zoroasters, die sich in seiner ganzen Lehre durch die vorwiegende Thätigkeit der Phantasie genugsam kundgiebt, auch sittlich eine höchst üble Frucht trägt, nämlich den bis zum Fanatismus, zur Verfolgungssucht gesteigerten Eifer für den allein für wahr gehaltenen Glauben. Nicht blos den Dews, den bösen Gottheiten, werden in den Zendbüchern alle möglichen Arten der Vernichtung angewünscht, sondern auch den Dewsanbetern, den falschen Gläubigen. Daraus erhellt die Stellung, welche nach Zoroasters Meinung seine Anhänger gegen die grosse Zahl der Andersgläubigen einnehmen sollten, schon deutlich genug. Diese gegen die Dewsanbeter geschleuderten Verwünschungen erhalten aber noch ein weit bestimmteres Ziel durch die früher gemachte Bemerkung, dass jene Dews Gottheiten des altarianischen Glaubenskreises waren. Unter den verwünschten Dewsanbetern sind also insbesondere die zur neuen Lehre nicht übergetretenen, sondern ihren alten Göttern treu gebliebenen Arianer gemeint. Dadurch gewinnt der Kampf zwischen den zoroastrischen guten Gottheiten und den Dews, den ahrimanischen, bösen Gottheiten, eine ganz andere als blos ideelle Bedeutung; aus einem ideellen Kampfe zwischen blos im Glauben

existirenden Gedankenwesen wird nun auf einmal ein sehr reeller Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Glaubenskreisen und Glaubenspartheien. Die gegen die Dewsanbeter ausgesprochenen Verwünschungen sehen dann ganz überraschend ähnlichen Verwünschungen aus späterer Zeit gleich, und sind also offenbar, ebensogut wie diese, Zeichen eines leidenschaftlichen Glaubenshasses. Und dass diese Gesinnung Zoroasters auf seine Glaubensanhänger überging, beweisen nicht blos die Gewalthandlungen, welche sich die Perser in den Perserkriegen gegen den griechischen Götterdienst erlaubten — auch die griechischen Götter waren ja Dews —, sondern auch die späteren Ideenkreise, welche mit den zoroastrischen Glaubenslehren zugleich den zoroastrischen Fanatismus gegen Andersgläubige geerbt zu haben scheinen.

Jedenfalls giebt der zoroastrische Ideenkreis, so gering auch sein spekulativer Gehalt ist, vollauf zu denken.

Schlussbemerkungen.

Jetzt, wo der Leser aus der bisherigen Darstellung die Anfänge unserer abendländischen Spekulation genügend kennt, wollen wir versuchen, uns auch noch den inneren spekulativen Charakter eines jeden der geschilderten Ideenkreise klar zu machen, um uns dadurch schon im Voraus das Verständniss der nun erfolgenden Denkentwicklung aufzuschliessen. Wir kommen also nicht mehr auf die allgemeinen Eigenthümlichkeiten der alten Spekulation zurück; der Leser wird in den geschilderten Ideenkreisen selbst die volle Bestätigung alles dessen gefunden haben, was in der Einleitung zu diesen Untersuchungen hierüber im Voraus bemerkt wurde.

Bei der Beurtheilung der ägyptischen Glaubenslehre haben wir schon darauf aufmerksam gemacht, dass der Charakter des in ihr enthaltenen Ideenkreises der eines noch rohen materiellen Pantheismus ist; wir nannten sie einen Kosmotheismus, eine Weltvergötterungslehre. Diesen Charakter erhielt die ägyptische Glaubenslehre dadurch, dass sie zunächst und ursprünglich aus dem Nachdenken über die äussere Erscheinungswelt, über die physische Natur hervorgegangen ist, ein Standpunkt, auf welchem sich der Mensch noch in das All verliert und sich seiner individuellen Geistesbedürfnisse, seiner persönlichen Herzenswünsche gar nicht bewusst wird. Wir haben gezeigt, wie eine solche Denkweise bei allen Anfängen der Gesittung, so lange das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen wenig entwickelt ist und der

Einzelne den grössten Theil seines Lebens in der freien Natur, umringt von den Gegenständen der Aussenwelt, zubringt, mit Nothwendigkeit entstehen muss, weil die unbewusste Ausbildung eines jeden Gedankenkreises von den Haupteindrücken des täglichen Lebens abhängt. Erst später, wenn im bürgerlichen Leben der Mensch dem Menschen die Hauptsache ist, wenn durch die gesellschaftlichen Anregungen und Bezüge die moralischen Eigenschaften des Menschen sich entwickeln, richtet sich auch das Nachdenken vorzugsweise auf den Menschen und seine moralische Natur, wie dies schon bei der Untersuchung des griechischen Glaubenskreises berührt wurde. In Uebereinstimmung hiermit fand es sich denn auch, dass derjenige Theil des ägyptischen Glaubenskreises, welcher vorzugsweise den Menschen, sein irdisches Leben und die Fortdauer nach dem Tode betrifft, am spätesten, viele Jahrhunderte nach der Götterlehre und Kosmogonie, und zwar erst in den blühendsten Zeiten des ägyptischen Staates entstanden ist. Die Eigenthümlichkeiten dieses materiellen Pantheismus: sein aus materiellen und geistigen Elementen zusammengesetzter, viereiniger Urgottheitsbegriff, seine Emanationslehre, seine sachlichen Götterbegriffe, welche Theile des Weltalls darstellen, der eng mit ihm verbundene astrologische Aberglaube u. A. dgl. sind aus der vorhergegangenen Darstellung bekannt und brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Dieser ganze Ideenkreis mit seiner eigenthümlichen Vorstellungsweise, obgleich unmittelbar aus der Anschauung der Aussenwelt hervorgegangen und einer jeden sinnengemässen Weltanschauung so natürlich, dass er sich bei allen ältesten Völkern vorfindet, steht uns bei unserer Entfremdung von der äusseren Natur so fern, dass es uns die grösste Mühe kostet, uns wieder in ihn zurückzuversetzen. Ja es überrascht uns im höchsten Grade, Götterbegriffe, die unserer Denkweise äusserst unsinnlich und abstrakt vorkommen, wie z. B. die unendliche räumliche Ausdehnung als Hüterin der Weltordnung aufgefasst, in Zeiten des grauesten Alterthums und von Völkern verehrt zu sehen, die, wie z. B. die phönikischen Philister, wir uns nur als rohe Barbaren zu denken gewohnt sind.

Unendlich näher steht uns schon der zoroastrische Ideenkreis. Zwar hat auch er noch einen Bestandtheil, der uns

fremdartig genug erscheint, nämlich jene Verehrung der materiellen Aussenwelt: des Feuers und Wassers, der Sonne und des Mondes, der Winde, der Berge u. s. f. Aber gerade dieser für uns so fremdartige Theil ist Zoroastern nicht eigenthümlich, sondern stammt aus dem alten arianischen Glaubenskreise her, der, dem altägyptischen ganz nahe verwandt, ebenfalls eine Weltvergötterung, ein Kosmotheismus war. Die Zoroastern eigenthümlichen Götterbegriffe fallen uns dagegen gar nicht auf, denn sie stehen schon ganz auf dem Standpunkte unserer heutigen modernen Denkweise; es sind menschenähnlich gedachte Geisterwesen, gleich unseren Engeln. Bei Zoroaster findet sich also unsere moderne Denkweise schon im Beginnen; er betrachtet die Welt schon ganz vom menschlichen Standpunkte aus; er vermenschlicht, wie wir es in unserer modernen Denkweise thun, sogar schon die höchsten Götterbegriffe; sie sind, wie wir uns gewöhnlich die Gottheit denken, persönliche Wesen vorwiegend moralischer Natur. Der moralische Standpunkt herrscht bei ihm, wie bei uns, durchgängig vor; er trägt, wie wir, die moralische Anschauungsweise sogar in die Aussenwelt über. Was uns in seinem Ideenkreise unangenehm berührt, ist nur die beständige Vermischung dieser beiden ganz verschiedenen Vorstellungsweisen, wodurch er die materiellen Theile des Weltalls ganz so wie seine persönlich gedachten Götter behandelt, sie anruft, ihren Segen erfleht, sie wie mit Bewusstsein und Willen wirkende Wesen betrachtet; eine Vermischung, die offenbar nur daher rührt, dass er sich trotz seiner ganz verschiedenen persönlichen Denkweise von den Fesseln der Gewohnheit und der Jugendeindrücke nicht losmachen konnte. Diese Zwitterhaftigkeit des zoroastrischen Ideenkreises ist es offenbar, die uns am meisten in ihm stört.

Diese Alles vom menschlichen Standpunkte aus auffassende Denkweise ist nun in den späteren Zeiten immer mehr herrschend geworden und ist es noch jetzt. Und nicht blos unsere Spekulation über metaphysische und religiöse Begriffe: über die Gottheit und die Weltordnung, steht fast ausschliesslich auf diesem Alles vermenschlichenden Standpunkte; nein, auch unsere Naturwissenschaften, obgleich sie begonnen haben sich von ihm loszuringen, sind noch zum grössten Theile auf

ihm befangen, und wo sie sich von ihm losgemacht haben, entfremden sie sich die herrschende Denkweise.

Das war also bis auf unsere Tage der allgemeine Gang der Denkentwicklung, dass sie von einem an die äussere Erscheinungswelt sich anschliessenden erscheinungsgemässen Ideenkreise, wie er uns in der ägyptischen Glaubenslehre entgegentritt, allmählig sich entfernend, zu einem ausschliesslich nach dem Menschenleben gebildeten, ganz vermenschlichten Ideenkreise sich hinwandte, dessen erste Anfänge sich in Zoroasters Lehre zeigen.

Bei dieser allgemeinen Umgestaltung der Denkweise waren nun beide älteste Ideenkreise gleich stark betheiligt; sie entstand nur durch einen lang dauernden Kampf beider Ideenkreise, während dessen der zoroastrische immer mehr herrschend wurde, der ägyptische immer mehr unterlag, ohne dass jedoch dieser letztere ganz verdrängt worden wäre; denn einer seiner Nachkömmlinge hat sich noch erhalten bis auf diesen Tag. Und es ist hier nicht die Rede von Ideenkreisen, die mit jenen ältesten blos geistesverwandt, geschichtlich aber von ihnen unabhängig und selbstständig entstanden gewesen wären, sondern von solchen, die mit ihnen wirklich geschichtlich zusammenhängen und von ihnen abstammen. Dies ist eine zwar nicht gekannte, aber darum doch nicht weniger wahre Thatsache. Ihre Unbekanntheit darf nicht verwundern. Denn die einseitige Beschränktheit unserer Alterthumsstudien hat auch eine solche Beschränktheit unseres geistigen Gesichtskreises zur Folge gehabt, dass die orientalischen Ideenkreise überhaupt für uns so gut wie gar nicht vorhanden waren und es Niemanden einfiel, dass beide Glaubenslehren, die ägyptische bis in das siebente, die zoroastrische bis über das zehnte Jahrhundert nach Chr. G., fortdauerten, also auch bis in diese spätere Zeit ihren Einfluss auf das Abendland ausübten und den Griechen als die „fremde Philosophie“ (barbara philosophia) wohl bekannt waren. Es ist daher ganz natürlich, wenn selbst die Geschichtschreiber der Philosophie vor einer ausländischen, nicht-griechischen Philosophie (barbara philosophia), die sie in ihren Quellen hier und da erwähnt finden, befremdet stutzen und sie in das Reich der Fabeln verweisen.

Dass die ältere griechische Spekulation aus der ägyp-

tischen Glaubenslehre mit Beimischung zoroastrischer Elemente entstanden ist, wurde schon früher bemerkt. In dieser ganzen älteren Zeit bis auf Plato, diesen mit eingeschlossen, ist der ägyptische Ideenkreis vorwiegend und liegt der griechischen Spekulation, wo sie sich nicht unmittelbar an das allmählig entstehende Erfahrungswissen anschloss, in den Systemen der meisten griechischen Denker zu Grunde. Beimischung von zoroastrischen Vorstellungsweisen findet sich nur wenig und in grösserem Maasse nur bei einzelnen Denkern, wie z. B. bei Demokrit und Plato. Dann tritt mit Aristoteles eine Periode ein, wo der griechische Ideenkreis sich von dem ägyptischen frei macht und selbstständig wird. Dies ist die höchste Blüthe des griechischen Geistes. Hierauf sinkt die griechische Bildung. Das Christenthum entwickelt sich aus dem zoroastrischen Ideenkreise, aber unter fortwährenden Einflüssen des ägyptischen, der durch die Neuplatoniker, einen Plotin und seine Nachfolger, nochmals in verjüngter, wissenschaftlicherer Gestalt von seinem heimischen Boden nach Rom und Athen verpflanzt worden war. Nicht blos eine weit verbreitete christliche Sekte, die der Gnostiker, bildete ihre Lehre durch eine Verschmelzung ägyptischer und christlicher Ideen, wobei noch dazu die christlichen Elemente äusserst spärlich sind, weil die meisten gnostischen Denker geborene Aegypter waren, sondern auch die orthodoxe Kirchenlehre selbst bildete ihr Schiboleth, die Trinitätslehre, nach neuplatonischen d. h. ägyptischen Ideen. Mit dem Aussterben der griechischen Bildung verschwindet auch der ägyptische Ideenkreis von dem griechischen Boden, und mit dem Christenthume wird, vielfach umgebildet, aber doch den Hauptzügen nach unverändert, der zoroastrische Ideenkreis in den Abendländern allgemein herrschend. Selbst der Muhammedanismus, welcher im Morgenlande den zoroastrischen und den ägyptischen Ideenkreis zugleich verdrängt, ist mit der zoroastrischen Lehre nah verwandt, weil er aus jüdisch-christlichen Elementen zusammengesetzt ist. Die ägyptisch-neuplatonische Denkweise dagegen findet ihre Fortbildung in der muhammedanischen Philosophie, und zwar in den freidenkerischen Schulen der arabischen Aerzte, sowohl der morgenländischen wie der spanischen, bis weit in das Mittelalter hinein. Ja durch den Einfluss und die Schriften der spanisch-arabischen Philosophen dringt diese

Denkweise selbst in das christliche Abendland und erzeugt in den Schulen der Scholastiker jenes mit der christlichen Denkweise so unverträgliche pantheistische Element, das den Späteren die scholastische Spekulation so fremdartig und unverständlich machte. Sogar im Judenthume pflanzt sich der ägyptische Ideenkreis durch die Kabbala fort und erhält sich so bis auf diesen Tag. Während dieser ganzen neueren Periode tritt aber zwischen beiden Denkweisen ein dem früheren entgegengesetztes Verhältniss ein: die zoroastrische überwiegt, die ägyptische tritt zurück.

Der eigentliche spekulative Gehalt jener beiden ältesten Glaubenskreise ist also der, dass sie zwei durch die ganze Geschichte hindurchgehende, einander entgegengesetzte Denkweisen gleich bei den Anfängen der geistigen Bildung repräsentiren und durch ihren Einfluss auch in den späteren Zeiten forterhalten. Beide Denkweisen finden sich in jenen Glaubenskreisen in ihrer rohesten unvollkommensten Gestalt; beide Glaubenskreise haben deshalb keinen oder nur einen sehr geringen inneren Werth; beweisbare Wahrheit enthalten sie beide nicht, ein Maassstab, vor dem übrigens wenig spekulative Ideenkreise überhaupt bestehen möchten. Aber sie haben einen sehr grossen historischen Werth, weil sie die Schlüssel zu dem Verständnisse der späteren spekulativen Systeme enthalten und die bisher nicht vorhandene Möglichkeit gewähren, in den geschichtlichen Entwicklungsgang unserer noch jetzt bestehenden Ideenkreise einzudringen. Die beiden durch sie zuerst ausgesprochenen Denkweisen bestehen in geläuterteren, vollkommeneren Formen noch jetzt und werden wahrscheinlich auch in Zukunft neben einander fortbestehen. Denn die vom menschlichen Standpunkte die Erscheinungswelt auffassende Denkweise besteht nicht vor der Wissenschaft, und die von der Erscheinungswelt ausgehende, an sie sich anschliessende wird schwerlich jemals wieder dem Bildungsstande der Menge angemessen werden. Ob aber ein höherer, beide Denkweisen vermittelnder oder vereinigender Standpunkt möglich sei, das werden wohl erst kommende Zeiten späteren Geschlechtern lehren.

Den beginnenden Kampf dieser beiden Denkweisen mit einander werden uns nun gleich die nächstfolgenden Entwick-

lungen der Philosophie bei den Griechen nachweisen; er zieht sich durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch und dauert auch noch fort, nachdem die alte Weltanschauung, an die er zuerst geknüpft war, längst zusammengestürzt ist; er muss also wohl tief in der Natur des menschlichen Denkens gegründet sein.

NOTEN.



NOTEN.

---

1) **A**rier, im Zend [Zend], Airija, heisst das Zendvolk, die Baktrer, in seinen eigenen heiligen Schriften. Der Name bedeutet: die Herren; denn wie Burnouf in seinem Commentaire sur le Yaçna p. 460 note 325 nachweist, so ist das zendische [Zend] dasselbe Wort, wie das sanskr. आर्य, arya, Meister, Herr. Dass auch die Meder sich so nannten, sagt Herodot (VII, 62); und Strabo (XV, 2, § 8, p. 724) dehnt den Namen Ἀριανή über die Perser, Meder, Baktrer und Sogdianer aus, die er alle ὁμόγλωττοι παρὰ μικρὸν nennt, wie denn auch wirklich das Altpersische in den von Lassen entzifferten Keilinschriften als ein mit dem Zend nahe verwandter Dialekt erscheint. In einer solchen weiteren Bedeutung findet sich der Name Arier auch in den Zendbüchern, denn [Zend] [Zend], airijo schaijanem, nennen diese nicht blos die Provinz Ariana im Besondern, sondern auch die arianischen Länder im Allgemeinen. (Burnouf Comment. sur le Yaçna, notes et éclairc. p. lxj). Den Gegensatz bilden dann die nichtarianischen Provinzen, im Zend: [Zend] [Zend], anairijâo danghâvô (von daqijus, [Zend], Provinz). Ebenso Iran ve Aniran in den von De Sacy erklärten Pehlviinschriften.

2) Auch Burnouf wird durch die Untersuchung der im Zend-Avesta vorkommenden geographischen Namen auf das Resultat geführt, dass der Imaus und die Hochländer am Imaus und Himalaya die ältesten Wohnsitze des Zendvolkes sind (Comment. sur le Yaçna; additions et corrections p. clxxxv).

3) S. z. B. Habakuk 3, 7; Jeremias 46, 9; 2 Chron. 14, 8 und 21, 16. In der Völkertafel Gen. 10, 7 werden daher als Söhne des Kusch, d. h. als Abkömmlinge der Aethiopen südarabische Städte genannt, z. B. Sabotha, die Hauptstadt der Hadramautiten, רַעְמָה das Ῥέγμα des Ptolemäus (VI, 7) am Persischen Meerbusen im Kerman. Asiatische Aethiopen konnte daher auch Herodot (III, 94) als dem persischen Reiche tributpflichtig erwähnen.

4) S. die Fragmente der Manethonischen Chronik aus Eusebius und Africanus in Idleri Hermapion Appendix p. 31 sqq.

5) Herodot II, 142.

6) Idleri Hermapion p. 229.

7) Plutarch de Iside et Osiride c. 46.

8) Diese Hypothese stellt Rhode auf in seiner heiligen Sage des Zendvolkes p. 97 sqq.

9) Denn der alte Name der Inder war अर्य्य, आर्य्य, arya, ârya, der Arier, z. B. Rigveda ed. Rosen hymn. 51, v. 8, wodurch sich also die Inder selbst als zu dem arianischen Volksstamme gehörig bezeichnen. Der allgemeine Name des Landes zwischen dem Himalaya- und dem Vindhya-Gebirge, und zwischen dem westlichen und östlichen Meere heisst daher in den brahmanischen Schriften आर्य्यावर्त्त, âryâ-vartta (Wilson, s. h. v. und Mânava-dharmaçastra II, 22 sqq.). Den Namen Inder, Ἰνδοί, sanskr. सैन्धव, saindhava, erhielten die arianischen Einwanderer erst als Anwohner des Indus, sanskr. सिन्धु, sindhu, zend. 𐬵𐬆𐬥𐬛𐬎 hĕndu; denn der blosse Blick auf die Karte lehrt, dass das Flussgebiet des Indus diejenige Gegend war, auf welche der von Mittelasien einwandernde arianische Völkerstamm zuerst gelangen musste. Das Wort सिन्धु, sindhu, 𐬵𐬆𐬥𐬛𐬎 hĕndu, war aber ursprünglich Nichts als ein nomen appellativum, und der älteste Name Indiens, hergenommen von den dasselbe durchströmenden Flüssen, hiess daher „die sieben Flüsse“, सप्तसिन्धवस्, sapta sindhavas, (Rigveda hymn. 32, 12; 35, 8), im Zend: 𐬵𐬀𐬞𐬙𐬀 𐬵𐬆𐬥𐬛𐬎, hapta hĕndu (Burnouf Comment. sur le Yaçna, notes et éclaircissem. p. cxv sqq.). Ritter schon erkannte in diesen sieben Flüssen das Pantschab mit Hinzurechnung des Indus und Kabul.

Ebenso haben die neuesten Untersuchungen der Sprachforscher: Bopp's in seiner vergleichenden Grammatik des Zend und Sanskrit etc., besonders aber Burnouf's in seinem Kommentar über den Yaçna, eines der in Zendsprache abgefassten Zoroastrischen Bücher, zu dem Ergebnisse geführt, dass die Sprachen der Inder und der Baktrer, das Sanskrit und das Zend, ihrem grammatischen Bau und ihren Wortstämmen nach wesentlich identisch sind und so ganz zu einem und demselben Sprachstamme gehören, dass sie sich nur wie Dialekte, z. B. das Hebräische und Arabische, das Gothische und Alt-Hochdeutsche, zu einander verhalten. Dies Verhältniss hat sich besonders klar herausgestellt, seitdem durch die Herausgabe eines der Veda's, des Rigveda durch Rosen, die ältere Form des Sanskrit bekannter geworden ist. Diese Sprachverwandtschaft ist aber anerkannter Maassen der schlagendste Beweis für die Stammverwandtschaft zweier Völker.

Als stammverwandt finden wir daher auch die Inder in den ältesten Zeiten auf derselben Stufe der Gesittung, wie die Baktrer. Wie in den Zendbüchern die Baktrer als ein Hirtenvolk erscheinen, das auf der Uebergangsstufe zu einem ackerbautreibenden Volke begriffen ist, so auch die Inder im Rigveda. Obgleich im Rigveda schon Dörfer (grama, hymn. 44, 10; 114, 1), also feste Wohnsitze mit Ackerbau, und selbst Schiffe (hymn. 116, 5), also die Anfänge des Handels mit Schifffahrt, erwähnt werden, so treibt doch das Volk hauptsächlich Viehzucht, und führt dabei ein herumziehendes Hirtenleben; so wird im hymn. 42, 8 zu Puschan, der Sonne, gebetet: führe uns an einen grasreichen Ort; hymn. 67, 3 heisst es: Beschütze, o Agnis, die den Heerden angenehmen Weideplätze; daher die oft wiederholte Bitte an die Götter um Ueberfluss an Pferden, Kühen und Getreide. Dass aber diese alten noch halb nomadischen Inder ein sehr kriegerisches Volk waren, erhellt namentlich aus den Hymnen im 15. und 16. Kap. des Rigveda.

Diese enge Stammverwandtschaft der Baktrer und Inder stellt sich endlich auch aus ihrer älteren Glaubenslehre und Götterverehrung hervor, die, wie wir später sehen werden, bei beiden Völkern in allen wesentlichen Theilen vollkommen identisch war. Dies arianische Hirtenvolk fand nun bei seiner Einwanderung an den Indus schon einen Volksstamm von Landeseingebornen vor, welchen sie unterjochten: die Sutra's, शूद्र. Die Sutra's bildeten daher später die dienende Klasse des indischen Volkes; sie bestanden aber auch als ein selbstständiges Volk im Süden vom Dekhan fort. Ihre Stammverschiedenheit von den das Sanskrit redenden arabischen Stämmen erhellt aus ihrer Sprache, denn diese ist von dem Sanskrit stammverschieden; diese Sprache der ursprünglichen Landeseingebornen hat sich noch in den vier Hauptsprachen des Dekhans, in der Telinga-, Kanara-, Tamul- und Malayâla-Sprache, erhalten. Denn diese 4 Sprachen, obgleich jetzt so verschieden, dass man sich gegenseitig nicht in ihnen verständigen kann, gehören doch zu einer und derselben Sprachfamilie.

Aus diesem Verhältnisse eines durch Eroberung zur Herrschaft gelangten fremden Einwandererstammes zu den unterjochten Landeseingebornen, das so vielfach in der Geschichte vorkommt, erklärt sich nun auch das indische Kastenwesen, obgleich es sich in seiner heutigen strengen Form wahrscheinlich erst in der späteren Zeit nach und nach ausgebildet hat. Im Rigveda wenigstens lässt es sich noch nicht mit Sicherheit als schon vorhanden nachweisen. Denn die im Rigveda öfters vorkommenden पञ्च चितयस्, panća ćitayas (hymn. 7, 9 und Rosens Anmerkungen daselbst), „die fünf Versammlungen, Geschlechter,“ sind zwar nach einem Theil der Kommentare die 4 Kasten nebst den verstossenen Nischâdas, nach einem andern jedoch die 5 Götterklassen: die Gandharva's, Pitara's, Deva's, Asura's und Raxasa's. Die höchsten Klassen, der Adel und die Priesterschaft, bildeten sich natür-

lich aus den Ariern, und so erklärt sich denn auch der Beiname आर्य्य ârya, den sich noch heute die Brahmanen beilegen; आर्य्य, ârya, ist ebenso aus dem Volksnamen अर्य्य, arya, Ἄριος, gebildet, wie वैश्य, vaiçya, der Name der dritten Kaste, aus विश्य, viçya, der Häuser-Bewohner, क्षत्त्रिय, kschattriya, aus क्षत्त्र, kschattra, der Krieger; es bedeutete ursprünglich offenbar nur der A r i s c h e, und erhielt die Bedeutung: noble, vénérable, welche es jetzt in den Wörterbüchern hat, erst durch die bürgerliche Stellung des Stammes, der ihn trug.

10) Dass Kilikien noch in der späteren geschichtlichen Zeit bis auf Alexander den Grossen von Phönikern bewohnt wurde, so dass die phönikische Sprache hier die herrschende war, beweisen noch erhaltene Münzen. Vergl. Gesenii Monument. phoenic. p. 275 sqq.

11) Denn der Name צִידֹנִי bezeichnet nicht blos die Bewohner der Stadt Sidon, sondern auch das ganze Volk der Phöniker. Vergl. Gesen. Thesaur. s. v. צִידוֹן.

12) Herodot l. VII. c. 89: *Οὗτοι δὲ οἱ Φοίνικες τοπαλαιὸν οἴκεον, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, ἐπὶ τῇ Ἐρυθρῇ θαλάσσῃ· ἐντεῦθεν δὲ ὑπερβάντες τῆς Συρίης οἰκέουσι τὰ παρὰ θάλασσαν. Τῆς δὲ Συρίης τοῦτο τὸ χωρίον καὶ τὸ μέχρι Αἰγύπτου πᾶν Παλαιστίνη καλέεται.* Mit dieser eigenen Aussage der Phöniker stimmen nun auch die Angaben der persischen Geschichtschreiber bei Herodot I, 1: *Περσέων μὲν νῦν οἱ λόγιοι Φοίνικάς φασι ...... ἀπὸ τῆς Ἐρυθρῆς καλεομένης θαλάσσης ἀπικομένους ἐπὶ τήνδε τὴν θάλασσαν* (nämlich das mittelländische Meer), *καὶ οἰκήσαντας τοῦτον τὸν χῶρον, τὸν καὶ νῦν οἰκέουσιν, αὐτίκα ναυτιλίῃσι μακρῇσιν ἐπιθέσθαι κτλ.*

13) Herodot II, 44: *ἔφασαν γὰρ* (die Priester des Heraklestempels in Tyrus) ...... *εἶναι δὲ ἔτεα, ἀφ᾽ οὗ Τύρον οἰκέουσι, τριηκόσια καὶ δισχίλια.*

14) Joseph. contr. Apion. I, 14: *Ἐκαλεῖτο δὲ τὸ σύμπαν αὐτῶν ἔθνος Ὑ κ α ώ ς, τοῦτο δέ ἐστι β α σ ι λ ε ῖ ς π ο ι μ έ ν ε ς. Τὸ γὰρ ῝ΥΚ καθ᾽ ἱερὰν γλῶσσαν βασιλέα σημαίνει, τὸ δὲ ΣΩΣ ποιμήν ἐστι καὶ ποιμένες κατὰ τὴν κοινὴν διάλεκτον, καὶ οὕτω συντιθέμενον γίνεται ΥΚΣΩΣ. Τινὲς δὲ λέγουσιν αὐτοὺς Ἄραβας εἶναι.* Dass nicht das Volk selbst, wie Josephus irrthümlich berichtet, sondern nur dessen Könige von den Aegyptern *Ὑκσώς* genannt worden seien, beweist die Etymologie, welche Josephus giebt, selbst; denn das Wort ist gut ägyptisch und zusammengesetzt, sowie Josephus angiebt, aus [hieroglyphs], ϩⲓⲕ, rex, und ϣⲱⲥ, pastor, und bedeutet also *reges pastorum*. Es darf also nicht für einen Volksnamen gehalten werden. Dass aber Josephus hier dies Hirtenvolk Araber nennt, ist kein eigentlicher Widerspruch mit der Angabe Manetho's, sie seien Phöniker gewesen; denn bekanntlich wird Philistäa von den Alten bald zu Phönikien, bald zum peträischen Arabien gerechnet.

15) Die Fragmente des Manetho nach Eusebius in Idleri Hermapion, Appendix p. 37: *Ἑπτακαιδεκάτη δυναστεία ποιμένες ἦσαν ἀλλόφυλοι Φοίνικες ξένοι βασιλεῖς, οἳ καὶ Μέμφιν εἷλον.* So erklärt sich denn auch gleich der Name des ersten Königes aus dieser phönikischen Dynastie, den Manetho mit den Worten angiebt: *Ὧν πρῶτος Σαΐτης ἐβασίλευσεν, ἀφ' οὗ καὶ ὁ Σαΐτης νομὸς ἐκλήθη.* Denn *Σαΐτης* ist offenbar das Wort צַיָּד, صَيَّاد, venator, piscator, das mit צִידֹן gleichen Stammes und gleicher Bedeutung ist, also ebenfalls den Sidonier, Phöniker bezeichnet, wie denn auch die Stadt Sidon im Arabischen صَيْدَا heisst.

16) Dass in der LXX die פְּלִשְׁתִּים regelmässig *ἀλλόφυλοι* genannt werden, ist bekannt. S. Schleusneri Lexic. LXX interpp. s. v. *ἀλλόφυλος*.

17) Die bisher zum Theil verkannte Identität aller dieser Namen erhellt aus Folgendem: Das Nomen gentile פְּלִשְׁתִּי kommt von dem Wort פְּלֶשֶׁת, der gewöhnlichen Bezeichnung Philistäa's, d. h. des Küstenstriches am mittelländischen Meere von Aegypten an bis nach Phönikien. Von diesem hebräischen פְּלֶשֶׁת kommt der Name *Παλαιστίνη*, welches in weiterer Bedeutung diesen ganzen Küstenstrich, Judaea und Phönikien mit inbegriffen, bei den Griechen bezeichnet. פְּלֶשֶׁת ist eine regelmässige Femininal-Bildung vom Stamm פָּלַשׁ, der sich in dem äthiopischen ፈለሰ erhalten hat mit der Bedeutung migravit, emigravit. פְּלֶשֶׁת, welches ganz dem äthiopischen ፍልሰት in der Wortbildung entspricht, hat also auch wie dieses die Bedeutung migratio, emigratio, exilium; wie denn z. B. das babylonische Exil im Aethiopischen heisst ፍልሰት፡ ባቢሎን፡ Offenbar bezeichnet also zunächst das Nomen abstractum פְּלֶשֶׁת, emigratio, als Sammelwort die Gesammtheit der einzelnen Emigrirten ፈላሲ, falâsi, peregrinator, nach einem in allen Sprachen vorkommenden Brauche. Der Name des Volkes lautete also ursprünglich Pelaschi, der Auswanderer, wie die im Aethiopischen erhaltene Form falâsi beweist, und war ebenso gebildet wie Plethi, Krethi, Kari. Dann hiess der Gesammtname Peleschelh, die Auswandrung, die Emigration, d. h. die Ausgewanderten; und dann erst ging dieser Name von dem Volke auf das von demselben bewohnte Land über. Das Wort bezeichnet demnach ein Volk von Auswanderern, Flüchtlingen, einen ausgewanderten Volksstamm. Ferner kommt in den A. T. Büchern כְּרֵתִי als ein mit פְּלִשְׁתִּי vollkommen gleichgeltendes Nomen gentile vor, wie in den einzelnen Stellen der Zusammenhang und der Parallelismus der Versglieder unzweifelhaft beweist, vergl. z. B. Zephanja 2, 5; Ezechiel 25, 16. Auch dieses Wort כְּרֵתִי bedeutet exsul, der Verbannte, Ausgewanderte, von dem Stamme כָּרַת exscindere, im Niphal exscindi ex urbe, expelli, in exilium agi. Mit כְּרֵתִי verbunden findet

sich nun in vielen Stellen des A. T. פְּלֵתִי, namentlich wo von der Leibwache Davids die Rede ist, welche aus der Völkerschaft der הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי zusammengesetzt war, nach dem in der Geschichte so vielfach vorkommenden Grundsatze, die Leibwache des Herrschers aus Söldnern einer fremden Nation zusammenzusetzen. Da nun כְּרֵתִי ein Name der Philister ist, die sich als ein tapferes Nachbarvolk den Israeliten furchtbar gemacht hatten, also zu einer kriegerischen Leibwache vollkommen geeignet waren, auch, wie wir gleich weiter sehen werden, als Söldner und Miethvölker vorkommen, so ist es offenbar, dass auch פְּלֵתִי ein Name dieses Volksstammes gewesen sein muss. Dies wird durch den Sinn des Wortes bestätigt, denn es bedeutet: der Flüchtling, vom arabischen Stamm فَلَتَ, fugit, فَلْتٌ effugium, liberatio, stammverwandt mit פָּלַט, evasit, effugit, chaldäisch פְּלַט, evadere, liberari; ܦܠܛ, evasit, liberatus est; فَالَتَ, II, IV, liberavit, V, VII, liberatus est, evasit. Schon Kimchi hat daher mit Recht das Wort als einen Völkernamen aufgefasst, während es die neueren Erklärer aus einer blossen Hypothese durch cursor publicus erklären, weil sie in dem Stamme die Grundbedeutung der Schnelligkeit zu finden glaubten. Wenn daher auch neuere Erklärer in פְּלֵתִי die Philister erkannt haben, so hatten sie offenbar Recht; nur hätten sie פְּלֵתִי nicht als eine Zusammenziehung aus פְּלִשְׁתִּי ansehen sollen, was sich etymologisch nicht rechtfertigen lässt. Als völlig identisch mit כְּרֵתִי kommt endlich in den A. T. Büchern der Name כַּר, כָּרִי vor; ja in einer Stelle, 2 Sam. 20, 23, hat das Chethibh הַכָּרִי וְהַפְּלֵתִי, und das Keri giebt an: הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי. Auch hier wird die Identität der Namen durch die Identität der Bedeutung bestätigt, denn כָּרִי, כַּר sind abgeleitete Wortformen eines Verbums auf ל"ה, kommen also von einem Stamme כָּרָה, der dem arabischen كَرَا, كَرِىَ entspricht und wie diese festinavit, vehementer cucurrit, eilen, flüchten bedeuten muss, verwandt mit قَرَا, peragravit, transmigravit, IV hospitium petit, V peragravit terras, VIII hospitium quaesivit, peragravit, X regiones peragravit. כַּר bedeutet also offenbar ebenfalls den Flüchtling, den Ausgewanderten. Alle diese Namen כָּרִי, כְּרֵתִי, פְּלֵתִי, פְּלִשְׁתִּי bezeichnen also insgesammt einen und denselben Begriff: den Ausgewanderten, Flüchtigen, Vertriebenen, den Flüchtling, und da sie, wie man sieht, ursprünglich alle blosse Nomina appellativa waren, so hat es nicht die mindeste Schwierigkeit, dass sie nur verschiedene Bezeichnungen eines und desselben Volksstammes waren, hergenommen von seiner äusseren Lage und seinem Schicksal. So erklären sich denn die Namen der Kreter und der Karer, die im Griechischen keine Ableitung haben; so erklärt es sich, wie die Karer in Verbindung mit den Phöni-

kern in griechischen Nachrichten als die Urbewohner der griechischen Inseln vorkommen, denn diese Kreter und Karer waren nichts weiter, als die aus Aegypten vertriebenen *Φοίνικες ἀλλόφυλοι*, die Philister.

18) Justini historiar. l. XLI. cp. 1: *Parthi ..... Scytharum exsules fuere. Hoc etiam ipsorum vocabulo manifestatur: nam scythico sermone Parthi exsules dicuntur.*

19) Herodot II, 128: *Ταῦτα ἓξ τε καὶ ἑκατὸν λογίζονται ἔτεα* (dies scheint der anfängliche, übelste Zeitraum der phönikischen Invasion gewesen zu sein, in welchem sie als Feinde ihre Herrschaft über Aegypten erst gründeten; dass aber diese phönikischen Herrscher, die Hyksos, hier gemeint sein müssen, erhellt aus dem ganzen Zusammenhang), *ἐν τοῖσι Αἰγυπτίοισί τε πᾶσαν εἶναι κακότητα, καὶ τὰ ἱρὰ χρόνου τοσούτου κατακληϊσθέντα οὐκ ἀνοιχθῆναι· τούτους ὑπὸ μίσεος οὐ κάρτα θέλουσι Αἰγύπτιοι ὀνομάζειν, ἀλλὰ καὶ τὰς πυραμίδας καλέουσι ποιμένος Φιλίτιος, ὃς τοῦτον τὸν χρόνον ἔνεμε κτήνεα κατὰ ταῦτα τὰ χωρία.*

20) Champoll. Gramm. égypt. p. 180 führt folgende Inschrift von einem Pylon zu Medinet-Habu an: ⲚⲈ ϢⲎⲢ Ⲛ̄ ⲠⲰⲖⲞⲤⲦⲈ, victi Philistaeorum. Diese Inschrift stimmt mit dem, was Joseph. contr. Apion. I, 14 sagt: *Ἐν ἄλλῃ δέ τινι βίβλῳ τῶν Αἰγυπτιακῶν Μανεθὼ τοῦτό (φησιν) ἔθνος τοὺς καλουμένους ποιμένας, αἰχμαλώτους ἐν ταῖς ἱεραῖς αὐτῶν βίβλοις γεγράφθαι.*

21) S. Fragmenta Manethon. lib. II, in Idleri Hermap. Appendix p. 37. Joseph. contr. Apion. I, 14, 15 in Idleri Hermap. Appendix p. 52.

22) Joseph. contr. Apion. cp. 14 in Idleri Hermap. Appendix p. 53: *Τούτους δὲ τοὺς προκατωνομασμένους βασιλέας τοὺς τῶν ποιμένων καλουμένων, καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γενομένους, κρατῆσαι τῆς Αἰγύπτου (φησὶν Μανεθώ) ἔτη πρὸς τοῖς πεντακοσίοις ἕνδεκα.*

23) Joseph. contr. Apion. cap. 14 in Idleri Hermap. Appendix p. 53: *Μετὰ ταῦτα δὲ τῶν ἐκ τῆς Θηβαΐδος καὶ τῆς ἄλλης Αἰγύπτου βασιλέων γενέσθαι (φησὶν Μανεθώ) ἐπὶ τοὺς ποιμένας ἐπανάστασιν, καὶ πόλεμον αὐτοῖς συῤῥαγῆναι μέγαν καὶ πολυχρόνιον· ἐπὶ δὲ βασιλέως, ᾧ ὄνομα εἶναι Ἀλισφραγμούθωσις, ἡττωμένους (φησὶ) τοὺς ποιμένας ὑπ᾽ αὐτοῦ, ἐκ μὲν ἄλλης Αἰγύπτου πάσης ἐκπεσεῖν, κατακλεισθῆναι δ᾽ εἰς τόπον, ἀρουρῶν ἔχοντα μυρίων τὴν περίμετρον· Αὔαριν ὄνομα τῷ τόπῳ. Τοῦτόν φησιν ὁ Μανεθὼν ἅπαντα τείχει τε μεγάλῳ καὶ ἰσχυρῷ περιβαλεῖν τοὺς ποιμένας, ὅπως τήν τε κτῆσιν ἅπασαν ἔχωσιν ἐν ὀχυρῷ καὶ τὴν λείαν τὴν ἑαυτῶν.*

Τὸν δὲ Ἀλισφραγμουθώσεως υἱὸν Θούμμωσιν ἐπιχειρῆσαι μὲν αὐτοὺς διὰ πολιορκίας ἑλεῖν κατὰ κράτος, ὀκτὼ καὶ τεσσαράκοντα μυριάσι προσεδρεύσαντα τοῖς τείχεσιν. Ἐπεὶ δὲ τῆς πολιορκίας ἀπέγνω, ποιήσασθαι συμβάσεις, ἵνα τὴν Αἴγυπτον ἐκλιπόντες ὅποι βούλονται πάντες ἀβλαβεῖς ἀπέλθωσι.

Was Josephus nun weiter hinzufügt von der Gründung Jerusalems durch diese aus Aegypten vertriebenen Phöniker, scheint eine aus dem spätern Nationalhasse zwischen Aegyptern nnd Juden hervorgegangene Umbildung der Sage zu sein, da die Rückkehr der Juden aus Aegypten nach der gewöhnlichen Chronologie um wenigstens 200 Jahre später fällt. Doch kennt auch Tacitus diese Angabe, die bei ihm (histor. V, 2) so lautet: *Sunt qui tradant, Assyrios* (nach der gewöhnlichen Verwechslung der Assyrer mit den Syrern d. h. den Phönikern) *convenas, indigum agrorum populum, parte Aegypti potitos, mox proprias urbes Hebraeasque terras et propiora Syriae coluisse rura.*

24) S. die in der vorhergehenden Note angeführten Stellen des Josephus und Tacitus, welche die Phöniker nach Syrien zurückwandern lassen.

25) Dass *Πελασγός* stammverwandt mit פְּלִשְׁתִּי, pelischti, ist, mag für den Nicht-Orientalisten hier nachgewiesen werden. פְּלִשְׁתִּי, pelischti, ist, wie schon oben Note 17 gezeigt worden, das nomen gentile von פְּלֶשֶׁת peleschet h. Das t in dem Worte Pelischti ist also kein Radikalbuchstabe, sondern kommt nur von dem Endbuchstaben ת des Wortes פְּלֶשֶׁת her, in welchem das ת die blosse Femininal-Endung ist. Der reine Stamm des Namens Pelischti ist also palasch, und die ursprüngliche Form des Volksnamens war Pelaschi, פְּלָשִׁי der Auswanderer, sowie sie in dem äthiopischen Worte ፈላሲ falâsi, peregrinator, erhalten ist, ganz nach Analogie von Kari, Krethi, Plethi gebildet. Pelaschi-i und *Πελασγ-ός* sind aber vollkommen identisch; denn dass das Schin der semitischen Wörter bei den Griechen, welche diesen Laut später nicht mehr hatten, durch *σ* und einen Palatinen, durch *σγ*, *σκ*, *σχ*, ersetzt wurde, ist bekannt, s. Ges. thesaur. p. 1344. Die griechischen Namen: Kreter, Karer und Pelasger sind also ganz dieselben, wie die phönikischen: Kreti, Kari, Pelaschi oder Pelischti. Dass aber Kreta von den aus Aegypten vertriebenen Phönikern besetzt worden sei, ist eine Annahme, die zwar auf keiner ausdrücklichen Nachricht, weder eines griechischen, noch eines orientalischen Schriftstellers beruht, auf welche man aber durch die Zusammenstellung und Verknüpfung anderweitiger Nachrichten mit zwingender Nothwendigkeit hingeführt wird. Herodot sagt I, 173 ausdrücklich: *τὴν Κρήτην εἶχον τοπαλαιὸν πᾶσαν βάρβαροι.* Also ein nichtgriechischer Volksstamm bewohnte einst Kreta. Wer diese Nicht-Griechen waren, erhellt aus der Angabe des Thukydides I, 8: dass die griechischen Inseln von Phönikern und Karern bewohnt gewesen seien, welche erst Minos (I, 8 und I, 4) von den Inseln auf das feste Land, d. h. auf die Küstenstriche Kleinasiens vertrieb; jene *βάρβαροι* waren also entweder Phöniker oder Karer. Aber die Karer werden selber Phöniker genannt, wie Athenaeus lib. IV. sect. 76 (p. 174 f. ed. Casaub.) berichtet, wo er von den kleinen kurzen Pfeifen spricht, deren Gebrauch Karern und Phönikern gemeinschaftlich gewesen sei: *Γιγγραΐνοισι γάρ*, sagt er, *οἱ Φοίνικες, ὥς φησιν ὁ Ξενοφῶν, ἐχρῶντο*

αὐλοῖς σπιθαμιαίοις τὸ μέγεθος, ὀξὺ καὶ γοερὸν φθεγγομένοις. Τούτοις δὲ καὶ οἱ Κᾶρες χρῶνται ἐν τοῖς θρήνοις, εἰ μὴ ἄρα καὶ Καρία Φοινίκη ἐκαλεῖτο, ὡς παρὰ Κορίννῃ καὶ Βακχυλίδῃ ἔστιν εὑρεῖν. Wenn daher Homer die Karer βαρβαρόφωνοι nennt (Ilias II, 867. Strabo lib. XIV. cp. 2), so hat dieses seinen Grund ganz einfach darin, dass sie Phönikisch redeten, die Mundart der Karer also den Griechen unverständlich sein musste (Herodot VIII, 135). Die zwei nichtgriechischen Völker, welche nach Thukydides früher die griechischen Inseln bewohnten, sind also im Grunde nur Ein Volksstamm, die Phöniker, weil auch die Karer nur eine phönikische Völkerschaft waren.

Nun waren aber diese Karer nicht die einzige phönikische Völkerschaft in Kleinasien, denn neben den Karern kommt auch noch eine andere kleinasiatische Völkerschaft vor, von der ausdrücklich berichtet wird, sie habe Phönikisch gesprochen. Dies Volk sind die Milyer oder Solymer (Herodot I, 173), mit denen sich ein unter Minos von Kreta ausgewanderter Volksstamm, die Termilen, die später sogenannten Lykier, vermischten, wie Herodot in der angeführten Stelle ausführlicher berichtet. Diese Solymer aber führt noch Choerilus, der Zeitgenosse Herodot's und Lysander's, in seinem Geschichts-Epos über die Perserkriege als ein Phönikisch redendes Volk im Heere des Xerxes an. (Dass sie aber im persischen Heere vorkommen, darf nicht verwundern, denn sie waren eben so gut wie die Ioner, Aeoler, Karer, Lykier, Pamphylier u. s. w. dem persischen Reiche unterworfen und tributpflichtig, wie aus Herodot III, 90 erhellt, wo sie unter dem Namen der Milyer vorkommen). Die Stelle des Choerilus lautet bei Joseph. contr. Apion. I, 22:

Τῷ δ' ὄπιθεν διέβαινε γένος θαυμαστὸν ἰδέσθαι,
Γλῶσσαν μὲν Φοίνισσαν ἀπὸ στομάτων ἀφίεντες,
Ὤικεε δ' ἐν Σολύμοις ὄρεσι πλατέῃ ἐνὶ λίμνῃ.

Wenn daher nach Herodots Bericht (I, 171) eine kretische Völkerschaft, die Termilen, die später sogenannten Lykier, bei ihrer Vertreibung aus Kreta unter Minos zu diesen Solymern auswanderten, so geschah dies offenbar, weil die Solymer ein sprach- und stammverwandtes Volk waren. Denn dass die früher in Kreta wohnenden und von da vertriebenen βάρβαροι auch die phönikische Sprache redeten, beweisen die Kaunier, die nach ihrer eigenen Aussage ebenfalls aus Kreta stammten und eine dem Karischen ganz ähnliche Sprache, d. h. einen Dialekt des Phönikischen redeten. Οἱ δὲ Καύνιοι, sagt Herodot I, 172, αὐτόχθονες, δοκέειν ἐμοί, εἰσί· αὐτοὶ μέντοι ἐκ Κρήτης φασὶ, εἶναι προσκεχωρήκασι δὲ γλῶσσαν μὲν πρὸς τὸ Καρικὸν ἔθνος, ἢ οἱ Κᾶρες πρὸς τὸ Καυνικόν· τοῦτο γὰρ οὐκ ἔχω ἀτρεκέως διακρῖναι. Ausser diesen Solymern werden aber von Herodot auch noch andere kleinasiatische Völkerschaften namhaft gemacht (I, 171. 172), die mit den Karern stamm- und sprachverwandt waren (κασίγνητοι καὶ ὁμόγλωσσοι τοῖσι Καρσί) wie die Myser u. a. Dass also Phöniker in alten Zeiten Kreta und die griechischen Inseln bewohnten, steht ausser allem Zweifel.

Aus den bisher angeführten Nachrichten ergiebt sich aber auch

der weitere Schluss, dass bei diesen Karern und den mit ihnen stamm- und sprachverwandten Völkerschaften nicht an einzelne von Phönikien ausgegangene Kolonien gedacht werden kann, obgleich diese gewiss schon früh von Phönikien aus auf die griechischen Inseln herüberkamen; sondern dass diese Völkergruppe einen ganzen bedeutenden Volksstamm darstellt, da die Karer allein schon eine sehr zahlreiche Völkerschaft waren. Wenn demnach die griechischen Nachrichten zwischen Phönikern und Karern trotz ihrer nachgewiesenen Namensgleichheit einen Unterschied machen, so lässt sich das wohl nicht anders erklären, als dass man unter den Phönikern die unmittelbar aus Phönikien hergekommenen Kolonisten versteht, während die Karer und die mit ihnen verwandten Völkerschaften als ein ganzer ausgewanderter Volksstamm irgendwo anders hergekommen sein müssen. Da nun dieser Volksstamm dieselbe Benennung, Karer, führt, welche wir als den *Φοίνιξι ἀλλοφύλοις*, den Philistern, zugehörig kennen gelernt haben, Kreta selbst und dessen Bewohner, die Kreter, nach einem andern Namen derselben Philister benannt sind, so müsste man durch seine Vorurtheile geradezu blind sein, wenn man nicht aus allen diesen Prämissen den Schluss ziehen wollte, dass diese Karer mit den ihnen verwandten Völkerschaften jene aus Aegypten vertriebenen Philister (Kreti und Kari) seien. Nach dem in den erhaltenen Nachrichten gemachten Unterschiede zwischen Phönikern und Karern hat man sich also die Sache wohl so vorzustellen, dass die Phöniker sich schon früh, in den ersten Zeiten nach ihrer Einwanderung, an den Küsten des Mittelmeeres, auch auf den benachbarten Küsten und Inseln des griechischen Meeres niederliessen und dort Kolonien stifteten, so dass die aus Aegypten vertriebenen Phöniker, jene Philisti, Kari, Krethi, bei ihrer Ankunft in Kreta schon phönikische Bewohner da und auf den griechischen Inseln vorfanden, über welche sie sich aber bald durch ihre überwiegende Volkszahl und Tapferkeit die Oberherrschaft erwarben. Denn Herodot I, 171 sagt ausdrücklich: *τὸ Καρικὸν ἦν ἔθνος λογιμώτατον τῶν ἐθνέων ἁπάντων κατὰ τοῦτον ἅμα τὸν χρόνον μακρῷ μάλιστα.* Damit stimmen denn auch die noch erhaltenen Nachrichten überein, z. B. in der ältesten Geschichte von Rhodus: Conon, narratione 47 in Phot. biblioth. cod. 186: *Τὴν δὲ Ῥόδον τὸ μὲν ἀρχαῖον λαὸς αὐτόχθων ἐνέμοντο, ὧν ἦρχε τὸ Ἡλιάδων γένος, οὓς Φοίνικες ἀνέστησαν, καὶ τὴν νῆσον ἔσχον· Φοινίκων δὲ ἐκπεσόντων Κᾶρες ἔσχον, ὅτε καὶ τὰς ἄλλας νήσους τὰς περὶ τὸ Αἰγαῖον ᾤκησαν.* Diese Verdrängung der seit früheren Zeiten hier sesshaften Phöniker durch die Karer fällt offenbar in die ersten Jahrhunderte nach der Vertreibung der Letzteren aus Aegypten, als sie sich von Kreta aus über die übrigen griechischen Inseln ausbreiteten, und dadurch die Herrschaft über das ägeische Meer sich aneigneten, offenbar also vor ihrer Wiedervertreibung aus diesen Inseln durch Minos (Thukyd. I, 8). Denn nach Minos und ihrer Vertreibung aus den Inseln ist es nicht abzusehen, wie sie hätten eine Meeresherrschaft ausüben sollen. Die Angabe Diodors, der diese Meeresherrschaft der Karer nach dem Trojanischen Kriege ansetzt (Diod. V, cp. 53), ist also wohl irrig.

26) Von der Mehrzahl der griechischen Inseln wird ausdrücklich berichtet, dass sie früher von Karern bewohnt waren, so die Kykladen (Thukydides 1, 4. Diodor. Sic. V, 84); insbesondere Naxos (Diodor. V, 51); Delos (Thukydides I, 8); von den kleinasiatischen Inseln: Rhodus (s. die vorhergehende Note), Kalydna und Nisyros (Diodor. Sic. V, 54), Syme (Diodor. V, 53). Endlich wird wohl auch der pelasgische Kabiren-Kult zu Samothrake auf die Karer zurückgeführt werden müssen. Denn die nämlichen Pelasger, welche, nach Herodot II, 51 ursprünglich aus Samothrake stammend, zu den Athenern gekommen waren, und dann, von diesen wieder vertrieben, die Inseln Lemnos, Imbros und Antandros besetzten (Herod. VI, 137; V, 26; VII, 42), nennt Cornelius Nepos (Miltiades cp. 2) Karer.

27) Thukydides I, 8.

28) Dass die Telchinen und Daktylen in der kretischen Sage als Metallarbeiter und Beschwörer oder Zauberer vorkommen, ist bekannt. Nun bedeutet aber תֵּל Berg, Hügel, Gestein, Steintrümmer, Schutthaufen (s. Gesen. Lex.). Das Wort hat die Derivativform eines Stammes auf ע״ע, und käme von einem verloren gegangenen Radikal תול her. Da ו als mittlerer Stammbuchstabe in ב übergeht, z. B. שָׂבַךְ und שׂוּךְ plexit, sepivit, חָבַל und חול torsit, ligavit, so sind damit stammverwandt die Wörter תֵּבֵל Erde, תּוּבַל, im Persischen توبال, Eisenschlacken, توپال aes, Erz, Hammerschlag, ramenta auri et argenti, wovon תּוּבַל der Name der Tibarener, das bekannte bergbautreibende Volk am Pontus Euxinus. Es ist also klar, dass der Wurzel תֵּל die allgemeine Bedeutung „Gestein“ zukommt, woraus denn so gut die Bedeutung „Berg“ als die andere „Erz“ sich entwickeln konnte. Die zweite Sylbe in Tel-chin ist das semitische קין, im Arabischen قين cudere ferrum, قيون faber ferrarius. Tel-chin bedeutet also Erzschmied. Die Daktylen kommen in genauester Verbindung mit den Telchinen vor; sie müssen also eine ähnliche Bedeutung haben. Es wird daher erlaubt sein, in der Sylbe τυλ denselben Stamm wie in Tel wiederzufinden, da es bekannt ist, dass im Semitischen die Vokale eine untergeordnete Rolle spielen. Das Wort Daktylen scheint ohnehin stark hellenisirt zu sein, da es durch seinen ähnlichen Klang von den Griechen schon früh mit δάκτυλος Finger, verwechselt wurde. „Dak“ ist aber der semitische Stamm דכא, Piel דִּכֵּא, im Piel: zermalmen, zerschlagen, in Stücke schlagen. דכא־תל ist also Einer, der das Gestein in Stücke schlägt, ein Erzhäuer, ein Bergmann. Daktylen und Telchinen sind demnach die beiden hauptsächlichsten Werkleute des Bergbaues, die Erzhäuer und die Erzschmelzer oder Schmiede. Da diese Bergleute zugleich für Zauberer galten, so erklärt sich dadurch auch ihr Beiname Ἰδαῖοι, der gewöhnlich als ein Localname gefasst wird. Er ist aber wahrscheinlich das semitische אִט, Pl. אִטִּים die Beschwörer; und da zugleich Priester unter ihnen

waren, so erklärt sich daraus auch wohl der Name Korybanten, der offenbar mit קרבן Opfer zusammenhängt. In ein weiteres Detail über diese Sagen einzugehen, ist hier nicht des Ortes.

29) Um nicht Bekanntes zu wiederholen, verweisen wir auf die Untersuchungen von Wachsmuth: Hellen. Alterthumsk. 1. Thl. Einleitung § 9; und von Kruse: Hellas 1. Thl. p. 399 sqq.

30) Strabo VII, p. 321. Herod. I, 58.

31) Herod. I, 57.

32) Die Titanes des Philo in seiner Uebersetzung des Sanchuniathon (Orelli p. 22) sind, wie wir unten bei der phönikischen Glaubenslehre nachweisen werden, nichts Anderes, als ein phönikischer Volksstamm: die Dodanim.

33) Gesen. thesaur. p. 322.

34) Herod. VII, 94.

35) Gesen. thesaur. p. 588.

36) Dionys. Halicarn. Antiqq. Roman. I. cp. 17 sqq.

37) Thukyd. I, 8.

38) Diese Rückkehr eines karischen Völkerstammes nach Phönikien erwähnen die A. T. Bücher ausdrücklich: 5. Buch Moses 2, 23 heisst es: Die Aviter, welche in Dörfern wohnten bis Gaza, wurden von den Kaphthoritern vertilgt, die aus Kaphthor kamen, und sie wohnten an ihrer Statt. Kaphthoriter heissen hier die Philister, weil ihr letzter Aufenthaltsort, wie in der citirten Stelle angegeben wird, Kaphthor war, denn an andern Stellen werden geradezu die Philister genannt; so heisst es bei Amos Cp. 9. V. 7: „Habe ich — Jehova nämlich — nicht Israel zurückgeführt aus dem Lande Aegypten und die Philister aus Kaphthor?" Und in einer andern Stelle bei Jeremias Cp. 47. V. 4 heissen die Philister שְׁאֵרִית אִי כַפְתֹּר residuum terrae maritimae Caphthor. Unter diesem Kaphthor ist wahrscheinlich eine am Meeresstrande gelegene Stadt zu verstehen, denn der nach Palästina zurückgekehrte karische Volksstamm war nicht so zahlreich, dass man ihn für die ganze Bevölkerung eines Landes halten könnte. Da Kaphthor Granatapfel bedeutet, griechisch σίδη, so hat schon Bochart Geograph. sacra p. 291 richtig auf eine Stadt Side gerathen, nur dass er sie ohne Grund in Kappadokien sucht, weil die alten Interpreten Kaphthor auf eine blosse Namensähnlichkeit hin durch Kappadokien erklären. Da aber kaum begreiflich ist, wie Karer von den griechischen Inseln zu dem weitentlegenen Kappadokien hätten kommen sollen, und dagegen ein Side an der Meeresküste von Pamphylien nahe bei Lykien liegt, welches letztere ja auch, wie wir gesehen haben, von einem karischen Völkerstamme bewohnt war, so ist mit weit grösserer Wahrscheinlichkeit dies pamphylische Side als das Kaphthor der A. T. Bücher anzusehen. Man müsste also annehmen, dass Karer von den griechischen Inseln aus zuerst an die Küste von Pamphylien und von da wiederum nach Palästina ausgewandert seien. Für ein seefahrendes Volk ist die Entfernung Pamphyliens ebensowohl von Kreta als von Palästina nicht bedeutend.

39) Die im Text vorgetragene Hypothese betrifft einen der dunkelsten und lückenhaftesten Theile der alten Geschichte. Die weite Ausdehnung des phönikischen Stammes über Sicilien, Spanien und die ganze Nordküste von Afrika ist bei den gewöhnlichen Ansichten von der Verbreitung der Phöniker durch blosse Handelskolonien ein unbegreifliches Räthsel. Denn wenn auch in Sicilien und Spanien die Phöniker nur einzelne Städte bewohnten, die von fremden Volksstämmen umgeben waren, so bestand doch die Bevölkerung der ganzen ausgedehnten Küstenstrecke von Nordafrika bis an den Atlas hin vorzugsweise aus einem phönikischen Stamme, der viel zu zahlreich war, als dass er aus einzelnen Kolonien sich hätte hervorbilden können. Es muss also zu irgend einer Zeit ein ganzer phönikischer Volksstamm in jene Gegenden ausgewandert sein. Genauere Nachrichten finden sich über eine geschichtliche Begebenheit aus so früher Zeit bei den griechischen und römischen Schriftstellern begreiflicher Weise nicht, weil ihre eigene Geschichte fast erst um ein Jahrtausend später beginnt. Originalnachrichten der Phöniker und Karthager fehlen aber gänzlich, weil ihre Literaturen untergegangen sind. Man ist also ganz auf wenige dunkle Sagen und auf kärgliche abgebrochene Nachrichten beschränkt, die der Zufall erhalten hat. Zu den ersten gehört z. B. die Angabe des Tacitus (histor. V, 2): *Judaeos, Creta insula profugos, novissima Libyae insedisse, qua tempestate Saturnus, vi Jovis pulsus, cesserit regnis,* d. h. berichtigt und erklärt: die Phöniker — denn dass hier die Juden mit den benachbarten Philistäern verwechselt werden, ist klar — hätten, aus der Insel Kreta vertrieben, die äussersten Grenzen von Nordafrika bewohnt, zu der Zeit, als der bis dahin allgemein herrschende Dienst des Saturnus (des bei allen arianischen Völkern in der ältesten Zeit als höchste Gottheit verehrten Zeitgottes), verdrängt von dem neuen Dienste des Zeus, aufgehört habe. Dass unter diesem neuen Dienste des Zeus der von den Phönikern aus Aegypten mitgebrachte Götterkreis und Götterdienst gemeint sei, werden wir später sehen. So dunkel und zum Theil entstellt auch diese Nachricht ist, so geht doch Zweierlei aus ihr mit Klarheit hervor: einmal die mit der ältesten Geschichte von Kreta, wie wir sie bisher dargestellt haben, in Verbindung stehende Ausbreitung des phönikischen Stammes bis an die äussersten Gränzen Nordafrika's, und zweitens ein mit dieser Auswanderung der Phöniker gleichzeitiger Wechsel der Glaubenslehre und des Gottesdienstes. Beides findet durch unsere Darstellung von der Auswanderung der Phöniker aus Aegypten bis in den fernen Westen und die durch sie hervorgebrachte Verbreitung der ägyptischen Glaubenslehre, welche sie sich angeeignet hatten, seine vollkommene Erklärung. Eine andere, ebenso dunkle Sage von einem Heereszuge phönikischer Völker bis an den äussersten Westen des mittelländischen Meeres enthalten die verschiedenen bei den griechischen Mythologen vorkommenden Sagen von einem Zuge des Herakles bis nach Spanien und an den Atlas, zu dessen Andenken Herakles an der Meerenge, welche das mittelländische Meer von dem atlantischen Ocean scheidet, jene nach ihm benannten Säulen gesetzt haben soll.

Herakles ist eine der bedeutendsten phönikischen Gottheiten, die schützende Gottheit von Tyrus, und es ist schon von den Alten bemerkt worden, dass die Griechen auf ihren griechischen Heros fremde und besonders phönikische Sagen übergetragen haben. Sieht man also in Herakles weiter nichts als eine phönikische Gottheit, so deutet die Sage von seinem Zuge in den fernen Westen die durch Phöniker stattgefundene Verbreitung seines Gottesdienstes in diese Gegenden an, worin denn zugleich eine ebenso weit gehende Ausbreitung der Phöniker selbst mit inbegriffen ist. Wenn daher Pausanias (X, 17. vgl. Diodor. Sic. IV, 29. V, 15) berichtet, Sardinien sei zuerst von Libyern bevölkert worden, welche Sardos, ein Sohn des Makeris, d. h. des Herakles, anführte: *πρῶτοι δὲ διαβῆναι λέγονται ναυσὶν ἐς τὴν νῆσον Λίβυες· ἡγεμὼν δὲ τοῖς Λίβυσιν ἦν Σάρδος ὁ Μακηρίδου, Ἡρακλέους δὲ ἐπονομασθέντος ὑπὸ Αἰγυπτίων τε καὶ Λιβύων·* — so scheinen auch hier, statt der Libyer, Phöniker verstanden werden zu müssen, nicht blos weil Herakles vorzugsweise eine phönikische Gottheit war, sondern weil er nur bei den Phönikern ein Sohn des Makar, מעקר, des Saturn, heissen konnte, denn מעקר ist nur ein phönikisches Wort, das Participium des Piel vom Zeitwort עקר, mit der Bedeutung „der Sehnen-Zerhauer" (denn עִקֵּר bedeutet *νευροκοπεῖν*, die Sehnen durchhauen), ein Beiwort, welches die Phöniker dem Kronos wegen der Harpe beilegten, mit der er gewöhnlich abgebildet wird. Diese Harpe war aber zugleich eine Kriegswaffe, mit der man den Pferden der Feinde die Sehnen der Kniekehle durchhieb, um sie zu lähmen und dadurch kampfunfähig zu machen. In keiner andern Sprache, als der phönikischen, konnte also Saturn den Beinamen Makar erhalten.

Nun scheint aber Herakles gar nicht blos der Name einer Gottheit, sondern ein ganz bestimmter Personenname, der Name eines phönikischen Heerführers und Königs zu sein. Diese Behauptung möchte zwar auf den ersten Anblick nicht viel besser als eine Träumerei aussehen, denn man ist schon längst gewohnt, alle Namen aus der früheren Geschichte in leere Abstracta zu verflüchtigen, und ein Theil der neueren Mythendeutung beruht ganz auf diesem Grundsatze. Wenn man aber bedenkt, dass zu der Zeit, als die Phöniker aus Aegypten auswanderten, die Aegypter schon ihr Schriftsystem ganz ausgebildet besassen, dass noch aus jenen Zeiten unmittelbar herrührende Inschriften, auf den Originaldenkmälern befindlich, bis auf diesen Tag erhalten sind, dass die Aegypter um diese Zeit schon Bücher besassen, und die Ruinen einer Bibliothek aus dem 16. Jahrhundert v. Chr. G. noch jetzt in Theben vorhanden sind, dass also die Phöniker bei ihrer Auswanderung auch die Kenntniss der Schrift mit sich nahmen, so stellt sich die Sache doch etwas anders dar, und schriftlich abgefasste geschichtliche Ueberlieferungen aus so früher Zeit gehören bei den Phönikern keineswegs zu den Fabeln und den Unmöglichkeiten. Da nun der letzte König aus der phönikischen Herrscherreihe in Aegypten, unter welchem die Phöniker aus Aegypten auswandern mussten, in den Fragmenten der Manethonischen Chronik

Ἄρχλης, d. h. Herakles, genannt wird, so gewinnt folgende Nachricht des Sallust (de bello Jugurth. c. XVII sq.) über den Zug des Herakles nach Spanien, und die dadurch erfolgte Bevölkerung Nordafrika's durch die Phöniker, besonders da sie aus punischen Quellen herrührt, einen etwas andern als blos märchenhaften Charakter. *Sed qui mortales initio Africam habuerint, quique postea accesserint, aut quomodo inter se permixti sint, quamquam ab ea fama, quae plerosque obtinet* (auch noch heut zu Tage), *diversum est, tamen uti ex libris Punicis, qui regis Hiempsalis dicebantur* (aus welchen auch das landwirthschaftliche Werk des Mago herrührte, das die Römer nach der Eroberung Karthago's ins Lateinische übersetzen liessen), *interpretatum nobis est, utique rem sese habere cultores ejus terrae putant, quam paucissumis dicam. Ceterum fides ejus rei penes auctores sit.*

Africam initio habuere Gaetuli et Libyes, asperi incultique, queis cibus erat caro ferina atque humi pabulum, uti pecoribus; hi neque moribus neque lege neque imperio cujusquan regebantur: vagi, palantes, quas nox coëgerat, sedes habebant. Sed postquam in Hispania Hercules, sicuti Afri putant, interiit (in den punischen Nachrichten ist Herakles also keineswegs ein Gott), *exercitus ejus, compositus ex variis gentibus, amisso duce, ac passim multis sibi quisque imperium petentibus, brevi dilabitur.* (In dem, was nun folgt, hat Sallust, oder Derjenige, der ihm aus dem Punischen diese Nachrichten übersetzte, die wenig bekannten Namen phönikischer Völkerschaften mit ähnlichen, allgemeiner bekannten anderer asiatischen Nationen verwechselt; ein Uebersetzungsfehler, der, wenn wir nicht aus den Büchern des A. T. die richtigen Namen an die Stelle der falschen setzen könnten, dieser Nachricht allen historischen Werth nehmen würde. Denn er setzt an die Stelle phönikischer Völkerschaften Namen eines ganz anderen Volksstammes, des arianischen, nämlich Medi מָדַיִם statt der מִדְיָנִים Midianiter; ein kananäischer Volksstamm, der in seiner Heimath südlich und östlich von Judäa am Berge Sinai und neben den Moabitern wohnte; Persae פַּרְסִיִּים statt פְּרִזִּים Pheresiter, eigentlich so viel als פְּרָזִיִּם pagani, rustici, von פְּרָזָה das flache Land, ein Synonym von כְּנַעֲנִי Kanaaniter, der Niederländer; denn הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי, die Kanaaniter und Pheresiter, die Niederländer und Flachländer, bezeichnet die Gesammtheit der Kanaaniter, d. h. der Phöniker; Armenii statt Aramaei, אֲרַמִּיִּם d. h. Syrer, Syrophöniker; der Name Ἀραμαῖοι, Aramaei, war ohnehin bei den Griechen wenig, bei den Römern gar nicht im Gebrauch, da sie Syrer dafür sagten. Durch diese Berichtigung wird die Darstellung Sallusts von allen Ungereimtheiten völlig frei. Er fährt fort:) *Ex eo numero Medi* [i. e. Midianitae], *Persae* [i. e. Pheresitae] *et Armenii* [i. e. Aramaei] *navibus in Africam transvecti, proxumos nostro mari locos occupavere. Sed Persae* [Pheresitae] *intra Oceanum magis; iique alveos navium inversos pro tuguriis habuere; quia neque materia in agris, neque ab Hispanis emundi, aut mutandi copia erat; mare magnum et ignara lingua commercia pro-*

hibebant. Hi paulatim per conubia Gaetulos secum miscuere: et quia saepe tentantes agros, alia, deinde alia loca petiverant, semet ipsi Numidas adpellavere. Ceterum adhuc aedificia Numidarum agrestium, quae mapalia illi vocant, oblonga, incurvis lateribus tecta, quasi navium carinae sunt. Medis [Midianitis] *autem et Armeniis* [Aramacis] *accessere Libyes (nam hi propius mare Africum agitabant; Gaetuli sub sole magis, haud procul ab ardoribus) hique mature oppida habuere; nam freto divisi ab Hispania mutare res inter se instituerant. Nomen eorum paulatim Libyes corrupere, barbara lingua Mauros, pro Medis* (Midianitis), *adpellantes. Sed res Persarum* (Pheresitarum) *brevi adolevit: ac postea nomine Numidae, propter multitudinem a parentibus digressi, possedere ea loca, quae proxume Carthaginem Numidia adpellantur. Dein utrique, alteris freti, finitumos armis aut metu sub imperium coëgere, nomen gloriamque sibi addidere; magis hi, qui ad nostrum mare processerant; quia Libyes, quam Gaetuli, minus bellicosi. Denique Africae pars inferior pleraque ab Numidis possessa est; victi omnes in gentem nomenque imperantium concessere.*

Postea Phoenices, alii multitudinis domi minuendae gratia, pars imperii cupidine, sollicitata plebe et aliis novarum rerum avidis, Hipponem, Hadrumetum, Leptim aliasque urbes in ora maritima condidere: haeque brevi multum auctae, pars originibus praesidio, aliae decori fuere, nam de Carthagine silere melius puto, quam parum dicere.

Es liegt nahe, in diesem Herakles, dem Anführer einer nach Spanien gekommenen aus verschiedenen phönikischen Stämmen zusammengesetzten Heeresmasse, der dann in Spanien starb, jenen Ἄρχλης, den letzten aus Aegypten vertriebenen König der phönikischen Dynastie wiederzufinden. Man müsste sich dann die Sache etwa so vorstellen, dass die Phöniker unter Anführung ihres Königs Ἄρχλης, Herakles, zuerst nach Kreta geschifft seien, wo ein Theil der Ausgewanderten sich niederliess, dass aber die übrige Volksmasse, wahrscheinlich weil Kreta, das doch gewiss schon von Griechen, den Lelegern etwa, bewohnt war, nicht Raum genug bot, ihre Wanderung fortsetzte, und so nach Spanien kam, wo Ἄρχλης starb. Es braucht wohl kaum noch besonders bemerkt zu werden, dass durch diese Verbindung der ägyptischen und punischen Nachrichten, so mangelhaft auch beide sind und aus so verschiedenen Quellen sie auch herstammen, doch ein durchaus einfacher Zusammenhang entsteht, und das hierdurch ohne alle Künstelei ein bedeutendes geschichtliches Faktum ans Licht tritt, welches die grosse Verbreitung des phönikischen Stammes in Nordafrika vollkommen erklärt. Da auf diese Weise eine bedeutende phönikische Bevölkerung in diese Gegenden gekommen war, so erklärt sich auch eben so natürlich, warum die Phöniker gerade hierher, nach den westlichsten Küsten des Mittelmeeres, ihre Ansiedelungen schickten und ihren Seehandel trieben: weil sie nämlich hier schon Landsleute, sprach- und stammverwandte Völkerschaften vorfanden.

40) Die im Text erwähnte Abhandlung Biot's findet sich im Journal des savants, 1843, août, p. 481. Sie geht von einer Stelle des Syn-

cellus (Chronogr. p. 123 oder p. 233, T. I, ed. Dindorf) aus, worin dieser über dic Einführung der 5 Schalttage in den ägyptischen Kalender folgende Notiz giebt: *Ἀσὴθ ἔτη κ'. Οὗτος προσέθηκε τῶν ἐνιαυτῶν τὰς ε' ἐπαγομένας, καὶ ἐπὶ αὐτοῦ, ὥς φασιν, ἐχρημάτισεν τξε' ἡμερῶν ὁ Αἰγυπτιακὸς, τξ' μόνον ἡμερῶν πρὸ τούτου μετρούμενος. Ἐπὶ αὐτοῦ ὁ μόσχος θεοποιηθεὶς Ἄπις ἐκλήθη.* Dieser König Aseth ist der Vater des Amos oder Amosis, des ersten Königs der 18. diospolitanischen Dynastie. Unter Aseth also wurden dio 5 Schalttage zum ägyptischen Jahr hinzugefügt und der Dienst des Apis eingeführt. „Cette dernière particularité, sagt Biot, n'a rien d'invraisemblable, car le boeuf ou plutôt le taureau Apis, comme les monumens le représentent, était consacré à la lune, probablement à la lune en conjonction avec le soleil d'après ce qu'indique la couleur noire qui lui est attribuée; et en outre la durée de sa vie symbolique était limitée à vingt-cinq ans vagues". (De Isid. et Osirid. c. 55; Scholiast zu des Germanicus Aratea.) „C'est en effet la période du retour des phases lunaires à un même jour vague de l'année de 365 jours, mais nullement dans celle de 360. La quatrième lettre écrite d'Égypte par Champollion ajoute aujourd'hui à ces indications une circonstance qui leur donne beaucoup de force. Car d'après des inscriptions sculptées sur des grandes stèles, à l'entrée de deux des carrières qui avoisinent Memphis, le fameux temple, dédié à Apis dans cette ville, a été effectivement bâti par ce même roi Amosis dont le Syncelle parle. Quant au surplus de son récit, pour en faire une juste application, il faut remarquer, que dans le sens qu'il lui donne, son roi Aseth ne doit pas être confondu avec l'Assis que Flavien Josèphe désigne, comme ayant été le dernier des rois Hycsos dans un célèbre passage que l'on a souvent reproduit (Fl. Joseph. c. Apion. I, c. 14). Car le Syncelle qui assure avoir eu sous les yeux plusieurs exemplaires de Josèphe (Chronogr. p. 63 ou p. 117, tom. I, éd. Dindorf) ne pouvait pas ignorer la mention, que cet auteur fait de son Assis, lequel est aussi nommé par Eusèbe, avec la même désignation d'Hycsos (Euseb. Chronicor. can. I, c. 21. 2, p. 109 éd. de Mai et de Zohrab); et toutefois il affirme, qu'il n'y a aucune mention de cet Aseth dans Eusèbe ni dans l'Africain (Syncell. Chronic. p. 64, ou p. 118, tom. I, éd. Dindorf). De plus la qualification qu'il lui donne, de père d'Amosis, le premier roi de la 18. dynastie diospolitaine, le distingue essentiellement des rois Hycsos; et il assure avoir tiré cette filiation de plusieurs manuscrits les plus corrects: *ὡς τὰ πλεῖστα καὶ ἀκριβέστερα τῶν ἀντιγράφων* (Syncell. Chron. p. 68 ou p. 127 éd. Dindorf; voyez aussi p. 117, 128 de la même édition, où le premier roi de la 18. dynastie diospolitaine Amosis, appelé aussi Tethmosis, est présenté comme le fils légitime d'Aseth). Or si l'on prend la date absolue que le Syncelle assigne à son Aseth, et que l'on la rapporte à l'ère chrétienne, par différence avec la première année de Nabonassar, extraite pareillement de sa chronographie, elle se trouve justement répondre à l'année julienne 1778 a. Chr. Car suivant le Syncelle, t. I, p. 233 éd. Dindorf, le roi Aseth le dernier de la 17. dynastie ég. sous lequel furent établies les

épagomènes commence à régner en l'an du monde 3716. Dans le même système de chronographie I, 383, même édit. le commencement du règne du roi Chaldéen Nabonassar est placé en l'an du monde 4747; ainsi la différence ou l'intervalle écoulé depuis Aseth jusqu'à Nabonassar est de 1031 ans; la distance de Nabonassar à l'ère chrétienne d'après les observations chaldéennes, rapportées par Ptolémée est de 747 ans. La date du roi Aseth antérieurement à l'ère chrétienne, d'après le Syncelle, est donc l'an 1778."

Diese Angabe des Syncellus wird nun bestätigt durch eine Beobachtung Champollions über das Vorkommen der Schalttage auf ägyptischen Inschriften. „Les plus anciennes traces, sagt Biot, que Champollion ait découvertes de ces cinq jours dans les inscriptions et dans les papyrus ne remontent pas au delà de la 18. dynastie diospolitaine, et personne, depuis, n'en a trouvé d'antérieures à cette limite de temps." Dagegen „la notation écrite des douze mois se lit sur les monumens de toutes les époques même les plus anciennes." Und, fährt Biot fort, „comme la notation des douze mois convient aussi bien à une année de 360 jours qu'à une de 365, puisqu'elle ne s'applique qu'aux mois, on voit que conformément aux traditions, elle a dû être inventée pour cette première forme, bien avant que l'on adoptât la seconde." Und daraus schliesst er denn mit Recht, dass von den ältesten Zeiten das bewegliche Jahr und die damit verbundene allmählige Verrückung der Feste durch den Verlauf des ganzen Sonnenjahres in Aegypten gebräuchlich war. — Beide Angaben vereinigen sich also, die Einführung der Epagomenen wirklich unter Aseth oder Amosis, d. h. zu Ende der 17. oder zu Anfang der 18. Dynastie, zu setzen.

Nun, schliesst Biot weiter, konnte die Einführung der Epagomenen nur zum Zwecke haben, die Uebereinstimmung des beweglichen Jahres mit dem wirklichen Sonnenjahre herzustellen oder festzuhalten, wenn sie zu irgend einer Epoche eingetreten war. Er nimmt also als das Wahrscheinlichste an, dass die Anhängung der fünf Schalttage zu einer solchen Zeit geschah, wo das bewegliche Jahr wirklich mit dem Sonnenjahre in einer solchen Uebereinstimmung sich befand, weil die entgegengesetzte Annahme astronomische Berechnungen voraussetzt, die man den Kenntnissen der ägyptischen Priester unmöglich zuschreiben kann, während bei der von ihm gebilligten Annahme die blosse und einfache Beobachtung der Himmelserscheinungen zureicht, ein Punkt, den er mehrmals und mit Recht hervorhebt. Hören wir ihn selber. „Reportons-nous, sagt er, aux temps, où l'année vague de 360 jours était en usage. La notation écrite revenait alors en coïncidence presque exacte avec les phases solaires après des intervalles de 209 années pareilles, qui pouvaient se subdiviser en 3 périodes alternées de 70, 69 et 70 ans, à chacune desquelles il s'opérait une concordance du même genre, mais moins précise. Ces périodes durent aussi être d'un grand intérêt pour les Égyptiens, tant qu'il conservèrent leur année de 360 jours, car ils attachaient beaucoup d'importance au lever héliaque de Sirius, qui

dans les anciens temps auxquels leur notation remonte coïncidait, pour l'Égypte, avec le solstice d'été, où les eaux du Nil commencent à croître. Aussi avaient-ils marqués d'un caractère religieux les retours de ce phénomène au premier jour de leur année, en consacrant l'étoile Sirius à Isis, et personnifiant cet astre dans ses rapports avec le premier mois, sous la forme d'une déesse Isis-Thot, ainsi qu'on le voit sur des monumens de Thèbes. Cette spécification religieuse était fort naturellement suggérée par la fréquence des époques, auxquelles ce retour s'opérait alors périodiquement. Mais ce motif cessa, quand on eut ajouté les épagomènes. Car alors les thots ne redevinrent héliaques qu'après des intervalles des 1461 années nouvelles; et cette nouvelle coïncidence ne put manquer d'être signalée comme un événement remarquable. Aussi Théon d'Alexandrie, le commentateur de Ptolémée, la désigne-t-il comme l'époque d'une ère spéciale, qu'il appelle l'ère de Ménophrès."

„L'adjonction des cinq épagomènes eut donc sans doute pour effet de rapprocher d'avantage l'année vague de l'année solaire, afin qu'une fois concordantes, elles ne se séparassent pas si vite. Alors on dut vraisemblablement l'effectuer à une des époques où un tel accord existait, dans l'espoir de le maintenir plus longtemps, sinon pour toujours. En effet la séparation des deux années en devint si lente, qu'il devait s'écouler 1506 années vagues nouvelles avant qu'une coïncidence ultérieure put se reproduire."

„En admettant, fährt Biot fort, cette intention de rapprochement très naturelle, l'époque du changement d'année doit se trouver à l'une de ces coïncidences rétrogrades que l'année finale (de 365 jours) nous offre. Je cherchai donc par les calculs de concordance à quelles époques, dans l'état final des années vagues, elle avait dû coïncider avec les phases de l'année solaire vraie; et en me bornant aux trois plus récentes, je trouvai que cela avait eu lieu dans les années juliennes 275, 1780 et 3285 a. Chr. en comptant à la manière des chronologistes." Das Jahr 1780 v. Chr. fällt aber in die Regierungszeit des Aseth, und so wird durch die astronomische Berechnung die Angabe des Syncellus vollkommen bestätigt.

Nun beweist aber auch Biot durch eine astronomische Berechnung des Mondlaufes für dieses Jahr 1780 vor Chr. G., dass in demselben nicht blos das ägyptische bewegliche Jahr mit dem wirklichen Sonnenjahre zusammentraf, sondern dass auch das Mondjahr in dasselbe so genau hineinfiel, dass gerade auf den ersten des Monats Pachon, den Tag des Sommer-Solstitiums, den für die Aegypter so wichtigen Tag, wo der Nil zu wachsen begann, auch gerade Neumond war, so dass also die Mitte des beweglichen Jahres, des Sonnenjahres und des Mondjahres auf einen und denselben Tag sich vereinigte. Dieser Umstand, der dem Jahre 1780 v. Chr. vor allen übrigen in der ganzen alten Zeitrechnung ausschliesslich und allein zukommt, musste die Aufmerksamkeit der priesterlichen Sternbeobachter ganz besonders in Anspruch nehmen, und es zu der neuen Kalendereinrichtung im höchsten Grade tauglich erscheinen lassen. „La disposition générale

de l'année 1780 a. Chr. est telle, sagt Biot, que les premières lunes nouvelles suivent d'abord à un petit intervalle le premier jour de chaque mois; elles se rapprochent graduellement de ce premier jour, l'atteignent, et finissent par le précéder d'un intervalle, à peu près égal à la fin de l'année. Par une conséquence nécessaire les pleines lunes tombent au milieu des douze mois entre le 19. jour et le 14. Mais cet espèce d'équilibre astronomique présente une particularité qui mérite surtout d'être remarquée, parcequ'elle est en harmonie intime avec les idées égyptiennes, et qu'elle dut être singulièrement déterminante pour les prêtres qui opéraient ce raccordement. On sait qu'aux époques, où l'année vague de 365 jours concorde avec les phases solaires, le premier jour du mois de pachon vague, qui ouvre la tétraménie des eaux, coïncide avec le solstice d'été vrai, qui est aussi l'instant de l'année où le Nil commence à croître. Cette coïncidence eut donc lieu encore à l'époque de 1780 a. Ch. Or ce fut pareillement à ce même pachon solstitial, que la nouvelle lune se montra en accord exact avec le premier jour du mois, conséquemment avec le solstice d'été. Car sa réapparition à Thèbes eut lieu le soir de ce jour-là même, ayant été visible seulement le 2 au soir du mois précédent pharmouti, et l'étant devenue la veille du premier jour du mois suivant paoni. Cette symmétrie de disposition autour de la phase solaire principale et du mois qui y correspond est si parfaite, et elle est si spéciale, qu'on a besoin de se rappeler qu'elle n'a pas pu être l'effet d'une combinaison artificielle, mais un simple résultat naturellement opéré par la concordance actuelle du cours des deux astres dans l'année de 360 jours, qui se trouvait établie antérieurement. Mais on peut comprendre par là quelle justesse d'observation il a fallu, pour saisir avec tant d'apropos le concours unique de circonstances que présentait la concordance de l'année primitive avec l'année solaire qui eut lieu alors, et qui la rendait plus convenable que toute autre pour opérer l'adjonction des 5 épagomènes."

Endlich beweist Biot auch noch, dass die Zufügung der 5 Schalttage mit zu dem Zwecke geschah, einen 25jährigen Cyklus zu gründen, nach dessen Verlaufe die Mondphasen wieder auf dieselben Tage des beweglichen Jahres einfielen, was die Verfertigung und Vorausbestimmung des astronomischen Kalenders, der von einer der höheren Priesterklassen ausging, durch die blosse Kenntniss dieses 25jährigen Cyklus möglich machte. „Les particularités du culte d'Apis montrent que les Égyptiens n'ignoraient pas la durée de la révolution des phases lunaires dans l'année de 365 jours; et il était en effet impossible, qu'ils n'eussent pas remarqué leur retour si exact aux mêmes jours vagues, après la courte période de 25 années pareilles. Mais une autre tradition rapportée par Plutarque, indique en outre sous le voile d'une allégorie transparente, que l'adjonction des épagomènes avait été expressément faite pour établir ainsi une concordance périodique plus exacte, ou plus commode, entre la succession des lunes et celle des années nouvelles." (Es ist dies die bekannte Stelle de Iside et Osirid. c. 12 von der Geburt des Osiris, Arueris, Typhon, der Isis und

der Nephthys. Zum Verständniss der Allegorie muss man sich erinnern, dass Kronos-Seb der Gott der Zeit, Rhea-Netpe die Mutter der Kroniden, der irdischen Götter zweiten Ranges, und Hermes der Tat-Kynokephalos, der einmal Grosse ist, dem Plato zu Ende des Phädrus die Erfindung der Zahlen, des Rechnens, der Geometrie, der Astronomie, der Schrift und der beiden Würfelspiele, der πεττεία und der κυβεία, zuschreibt, und der in der engsten Verbindung mit dem Mondgotte, dem zweimal grossen Thot, steht, da er mit diesem in der Mondscheibe durch den Himmel fährt.) „Pour appliquer ces diverses attributions mythiques, fährt Biot fort, à la tradition allégorique rapportée par Plutarque, il faut considérer que, dans les temps primitifs où les Égyptiens adoptèrent l'année vague de 360 jours, les périodes des lunaisons durent d'abord être approximativement égalées à un mois solaire de 30 jours complets. Mais l'erreur de cette évaluation, très embarassante pour les peuples qui voulurent régler leur calendrier, en accordant les mouvements de la lune avec ceux du soleil, n'avait aucun inconvénient pour les Égyptiens; car laissant leur année vague suivre librement sa marche propre, ils avaient seulement à constater le cours naturel des deux astres dans la série des jours, non à les concilier. Toutefois, lorsque, après un long usage de cette année primitive, ils voulurent y ajouter cinq jours, pour la rapprocher d'avantage de l'année solaire, ils avaient eu tout le temps de voir qu'il fallait diminuer la durée supposée des lunaisons. C'est aussi ce que fait Hermès. Car d'abord il ôte à chacune d'elles sa 70. partie, ou $^3/_7$ de jour, ce qui la réduit à $29^j,57$, au lieu de $29^j,53$, qui est sa valeur moyenne exacte. Puis de ces $^3/_7$ répétés douze fois, c'est à dire autant qu'il y a des lunaisons complètes dans 360 jours, il forme une somme égale à $^{36}/_7$, ou $5^j,14$; dont il prend seulement cinq jours pleins, qu'il ajoute aux 360 déjà employés. Or ces jours nouveaux ne purent être placés qu'à la suite de 360, comme ils le furent. Car déjà dans la notation de l'année primitive, tous ceux-ci avaient été affectés à des dieux spéciaux qui se succédaient suivant un ordre constant dans le cours de chaque mois; et l'on n'aurait pas pu, sans rompre irrégulièrement cette succession, insérer parmi eux les 5 nouveaux jours que la déesse Rhea devait produire. Il était donc très exact de dire, que, en vertu du décret irrévocable du Dieu Soleil, par lequel les douze mois étaient déjà réglés, Rhea ne pouvait enfanter ces 5 jours dans aucun mois, ni dans aucune année de la forme adoptée jusque-là; mais on put les placer hors de ces mois et à leur suite en les sanctifiant comme époques de naissance de cinq divinités qui n'avaient pas encore reçu d'emploi analogue. Cela n'implique nullement que ces cinq dieux aient dû effectivement être nés ou inventés à une époque historique aussi tardive que celle, où l'on ajouta les épagomènes. On ne doit pas non plus se trop scandaliser de ce que le calcul d'Hermès laisse, ou fasse supposer dans la durée des lunaisons moyennes une erreur de $^4/_{100}$ de jour. Car, même après les déterminations d'Hipparque et de Ptolémée, Censorin avoue que, de son temps, on ne savait pas encore au juste de combien un mois

lunaire est moindre, que 30 jours. Et pour les Égyptiens surtout l'usage de leur année vagne leur rendait l'exactitude de cette connaissance anticipée à peu près indifférente, puisqu'ils voyaient toujours bien, par l'observation même, à quel jour chaque phase lunaire se reproduisait. Toutefois lorsqu'ils eurent adopté l'année de 365 jours, ils durent bientôt reconnaître de cette manière, s'ils ne l'avaient pas prévu, que ces phases revenaient aux jours de même dénomination après 25 années pareilles. Et aussi est-ce là le terme qu'ils fixèrent à la durée de la vie symbolique de l'Apis, dont le culte ne put être établi ou modifié par cette particularité de mythe, qu'après l'établissement de la nouvelle forme d'année."

Dieses bewegliche Jahr von 365 Tagen war nun für das bürgerliche Leben und für die Vorausverfertigung des jährlichen Kalenders bequemer als jedes andere. Denn die Neu- und Vollmonde kehrten nach dem Verlaufe von 25 solchen Jahren an den nämlichen Tagen des beweglichen Jahres wieder, „sans qu'il s'en manquât, sagt Biot, à peine d'un jour en 575 ans, de sorte que leurs apparitions, ayant été physiquement observées et notées pendant une seule période pareille de 25 ans, ou si l'on veut pendant quelques-unes consécutives, afin d'avoir une moyenne plus exacte, cela suffisait pour annoncer et préparer toutes les cérémonies qui s'y rapportaient, et que nous voyons marquées dans leur liturgie, selon que les phases désignées avaient lieu à tel ou tel jour de tel ou tel mois."

So weit Biot, dessen eigene Worte der Verfasser angeführt hat, um in einem so schwierigen, mit so vielem Scharfsinn behandelten Gegenstande möglich getreu zu berichten.

41) Die genauere Nachweisung dieser beiden letzten Nachrichten s. weiter unten in der Entwicklungsgeschichte der ägyptischen Glaubenslehre.

42) S. Idleri Hermapion p. 249. Champollion-Figeac l'Égypte S. 549 und 286 der deutschen Uebersetzung. Herodot II, 102. 103; 106—109. Diodor. Sic. I, 53—57.

43) Idleri Hermapion p. 254. Champollion-Figeac l'Égypte, p. 569 der deutschen Uebers.

44) Manetho bei Joseph. contr. Apion. I, 15. Idleri Hermapion Appendix p. 53.

45) Herodot I, 7.

46) Die Versetzung der Chaldäer durch die Assyrer erwähnt Jesaias 23, 13 in seiner gegen Tyrus gerichteten Prophezeihung:

Siehe das Land der Chaldäer,
Das war kein Staat;
Assur ertheilte es den Wüstenbewohnern!
Die errichten ihre Warten (gegen Tyrus)
Und zerstören seine Paläste.

d. h. Siehe das Land der Chaldäer, welches (זֶה als pron. rel. s. Gesen. ausführliche hebr. Gr. § 200, p. 750) ein Volk (הָעָם, הַ als Bezeich-

nung des artic. indefin. s. Ges. Gr. p. 655, § 166, 3), d. h. ein Staat, früher (muss ergänzt werden) nicht war (d. h. was früher nicht unter die selbstständigen Staaten gerechnet wurde), und welches erst Assur den Wüstenbewohnern anwies, das richtet jetzt seine Warten (gegen Tyrus) auf, und zerstört seine Paläste.

Diese Versetzung der Chaldäer durch einen assyrischen König, und zwar mit ausdrücklicher Angabe Babylons als des Ortes der Versetzung, wird durch die Nachricht eines griechischen Schriftstellers bestätigt (Dikaearch, bei Steph. v. Byzanz s. v. *Χαλδαῖος*). Er sagt: Die Chaldäer führen ihren Namen von Chaldaeus, dem Vater des Ninus (also angeblich von einem assyrischen Könige), der die gleichnamige Stadt erbaut habe; aber der vierzehnte (also auch assyrische) König von diesem an, ebenfalls Chaldaeus genannt, habe Babylon gebaut (dies kann nur von einem Umbau oder Wiederaufbau verstanden werden, da Babylon nach den alttestamentlichen und einheimischen Zeugnissen bei Berosus schon lange bestand) und habe Alle, die Chaldäer hiessen, in ihr versammelt: *ἅπαντας εἰς ταυτὴν συναγαγόντα τοὺς καλουμένους Χαλδαίους.* Da Ninus nach Herodot (I, 7) 1237 v. Chr. G. zu regieren anfing, so müsste diese Ansiedelung der Chaldäer in Babylon ungefähr um das Jahr 747 v. Chr. G. unter dem Nabonassar fallen, mit dem die Reihe der assyrisch-chaldäischen Könige von Babylon beginnt.

Diese כַּשְׂדִּים, welche auch bei Pseudojesaias, Jeremias, Habakuk, Ezechiel als Bewohner und Herrscher Babyloniens vorkommen, und durch welche Babylon eine Zeit lang zu einem der asiatischen Herrscherstaaten erhoben wurde, sind nicht von demselben Stamme, dem semitischen, wie die Babylonier, sondern von demselben Volks- und Sprachstamme, dem arianischen, wie die Assyrer. Dies erhellt aus hebräischen und griechischen Schriftstellern. Sie werden bei Ezechiel 23, 23 ausdrücklich von den Babyloniern geschieden und mit den Assyrern verbunden, und beide Volksstämme, die Chaldäer und die Assyrer, erscheinen den Babyloniern gegenüber als die herrschende Volksklasse, denn es heisst in der angeführten Stelle:

> Alle Chaldäer, Gebieter, Reiche und Edele,
> und alle Söhne Assyriens, liebliche Jünglinge, Landpfleger und Statthalter sie alle,
> Ritter und Vornehme auf Rossen reitend Alle.

Ebenso waren auch im Heere des Xerxes (nach Herodot VII, 63) die Chaldäer unter den Assyrern; diese, sagt Herodot, *ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἐκαλέοντο Σύριοι, ὑπὸ δὲ τῶν βαρβάρων Ἀσσύριοι ἐκλήθησαν· τουτέων δὲ μεταξὺ Χαλδαῖοι.*

Griechische und hebräische Angaben stimmen also darin überein, die Chaldäer mit den Assyrern in die engste Verbindung zu setzen; sie müssen daher mit den Assyrern sprach- und stammverwandt gewesen sein; und wenn Dikaearch den Vater des Ninus einen Chaldäer nennt, so scheinen die Chaldäer sogar ein Stamm, und zwar der herrschende Stamm des assyrischen Volks gewesen zu sein. Nach den

griechischen Schriftstellern (Xenophon Cyrop. III. c. 1, § 24, und c. 2; Anab. IV, c. 3, § 4, und V, c. 5, § 9; VII, c. 8, § 14) wohnten noch in der späteren Zeit Chaldäer in den karduchischen Gebirgen in der Nähe von Armenien und nach Strabo (Geogr. XII, c. 3, § 19) wohnten andere Chaldäer in Kolchis und in Pontus. Da sich nun in diesen Gegenden bis auf diesen Tag die Kurden erhalten haben, so ist die Vermuthung wahrscheinlich, dass ihr ursprünglicher Name כַּרְדִּי gelautet habe, der nach den bekannten Uebergängen des R in S und L ganz regelrecht in gräcisirter Form zum Namen *Χαλδαῖος* und in der hebräischen zum Namen כַּשְׂדִּי werden konnte.

Diese Verschiedenheit der Chaldäer von den Babyloniern erhellt nun auch aus ihrer Sprache. Adelung (Mithridates I, S. 314) will zwar die Eigennamen der Chaldäer und Assyrer auf semitische Stämme zurückführen; allein die Misslungenheit seiner Erklärungsversuche zeigt die Unrichtigkeit dieser Annahme. Dagegen hat Lorsbach im Archiv für morgenländische Literatur Thl. II, p. 247 aus dem Persischen sehr annehmliche Erklärungen jener Namen und Wörter gegeben, so dass Gesenius, Gesch. der hebr. Spr., S. 63, nicht ansteht, das Chaldäische wie das Assyrische zu dem medisch-persischen Stamme zu rechnen, d. h. zum Gebiete der arianischen Sprachen, wie wir sie genannt haben.

In Babylon wurden also zu dieser Zeit zwei Sprachen gesprochen, die Sprache des herrschenden Volksstammes, der Assyrer und Chaldäer, die als die Sprache eines arianischen Volkes mit dem Baktrischen, Medischen, Persischen verwandt war und zum indo- germanischen Sprachstamme gehörte; und neben dieser die Sprache der unterworfenen Volksklasse, der eingebornen Babylonier, die bekanntlich mit dem Hebräischen und Phönikischen aufs Engste verwandt war und zu dem von uns so genannten semitischen Sprachstamme gehörte. Dies ist nun jener semitische Dialekt, in dem uns noch einzelne spätere Bücher des alten Testaments, eine ganze Paraphrase desselben und der babylonische Talmud erhalten sind, und den man das Chaldäische zu nennen gewohnt ist, während man ihn eigentlich das Babylonische nennen sollte, denn der Name des Chaldäischen ist auf dies Babylonische nur uneigentlich übergetragen, weil Babylon selbst, als der Herrschaft der Chaldäer unterworfen, schon im alten Testament das Land der Chaldäer hiess (Ezechiel 1, 3; 11, 24). Diesen Unterschied zwischen dem eigentlichen Chaldäischen und dem Babylonischen beweisen nun auch die noch erhaltenen Denkmäler. Es ist bekannt, dass in den Ruinen von Babylon Backsteine gefunden worden sind, welche Schriftzüge tragen. Diese Schriftzüge gehören der Mehrzahl nach der sogenannten Keilschrift an. Diese Keilschrift war aber die ursprüngliche und eigenthümliche Schrift der arianischen Sprachen, und Lassen hat durch seine Entzifferung der in den Ruinen von Persepolis aufgefundenen, von Darius und Xerxes herrührenden Keilinschriften nachgewiesen, dass auch die altpersische Sprache in dieser Keilschrift geschrieben wurde. Wenn also Herodot IV, 87 erzählt, dass Darius

auf die Säulen, die er am Bosporus zum Andenken an seinen skythischen Feldzug errichten liess, in griechischer und assyrischer Schrift die Namen der ihn begleitenden Völker habe eingraben lassen, so kann unter dieser assyrischen Schrift nur die Keilschrift verstanden sein. Dieser Name selbst aber bezeugt, dass diese Schrift schon vor den Persern bei den Assyrern im Gebrauch war. Es kann demnach kein Zweifel sein, dass die zu Babylon, wo Assyrer das herrschende Volk waren, gefundenen Keilinschriften die assyrische Sprache enthalten. Mehrere dieser babylonischen Backsteine enthalten aber neben der Keilschrift auch noch eine zweite, die nach ihrem blossen Aeusseren zu urtheilen, auf den ersten Blick als eine semitische erscheint, da sie namentlich mit der altphönikischen die grösste Aehnlichkeit hat. Hätte man sich die politischen Verhältnisse Babylons klar gemacht, so würde man sich keinen Augenblick gewundert haben, diese zweierlei Schriftzüge neben einander zu sehen, denn sie repräsentiren die beiden Sprachen, die in Babylon geredet wurden: die Sprache der Herrscher, der Assyrer, und die Sprache der Unterworfenen, der Babylonier. Die misslungenen Versuche eines früheren Gelehrten, Hugs, diese semitischen Schriftzüge zu lesen und zu erklären, haben aber selbst Gesenius verleitet, in diesen Schriftzügen die persische Sprache zu vermuthen (Gesen. Monument. phoenic. p. 74 sq.) Dies ist um so mehr zu verwundern, als die semitischen Schriftzüge wenigstens auf einer dieser Inschriften (Gesen. Monum. phoenic. pars III, tabulas continens, tab. 32, inscr. LXXVII, a.) vollkommen deutlich sind, und ihre Erklärung, sowie man sie einmal richtig gelesen hat, gar keinen Zweifel übrig lässt. Wir wollen sie deshalb hierher setzen und erklären. Es sind folgende neun Buchstaben, die unmittelbar unter drei Zeilen Keilschrift stehen:



Der erste Buchstabe, von der Rechten zur Linken gelesen, ist ein Beth, wie es in den phönikischen und althebräischen Inschriften gewöhnlich vorkommt (s. Ges. Monum. tab. 1 und 3); der zweite ist ein Jod, und kein Vav wie der frühere Erklärer wollte, er ist nur die abgerundete Form des phönikischen und hebräischen 𐤉 (tab. 1 und 3); der dritte ist ein ganz deutliches Thav 𐤕 (s. tab. 1, die letzte Form des ת); der vierte Buchstabe ist das phönikische und hebräische 𐤀, das Aleph, (der frühere Erklärer irrte sich darin, dass er die beiden Zeichen K und ├ als ein einziges Zeichen betrachtete und in ihnen das Cheth zu finden glaubte, weil Cheth in einer seiner Formen 𐤇 einige Aehnlichkeit mit der Gruppe 𐤀 ├ darbietet); der fünfte Buchstabe ist ein

Lamed, das im Phönikischen und Hebräischen zwar gewöhnlich die eckige Form ∠ hat, aber auch in der abgerundeten ɕ vorkommt (tab. 1, die letzte Form des ל); der sechste ist wieder ein Beth, und kein Daleth, denn auch in dieser Form kommt das Beth vor (tab. 1, vorletzte Form des ב), und unterscheidet sich dann von dem Daleth durch den schmäleren Kopf und den längeren Stiel; der siebente Buchstabe ist wieder ein Lamed; der achte ein Nun in seiner gewöhnlichen Form ʮ; der neunte und letzte endlich ist ein Vav in derselben Form 2, 2, wie es auch in den palmyrenischen und Sassaniden-Inschriften vorkommt (tab. 5, col. 1 und 2). In gewöhnliche hebräische Buchstaben übergetragen sieht also die Inschrift so aus:

ביתאלבלנו

und liest sich ganz einfach als folgende drei Wörter:

בֵּית אֵל בַּלֵנוּ

Tempel des El unseres Herrn. Es war also durchaus kein Grund vorhanden, die Inschrift als eine aus dem Semitischen nicht erklärbare aufzugeben, und sie für persisch zu halten, wie Gesenius thut, weil die früher versuchte Lesung keinen genügenden Sinn darbot. Einer weiteren Erklärung bedarf die Inschrift nicht. Wenn man einmal auf einen zum Tempel des El, des höchsten Gottes der Babylonier, bestimmten Backstein eine Inschrift eindrücken wollte, so lässt sich keine für Gegenstand und Zweck passendere denken, als diese, welche den Ort seiner Bestimmung bezeichnet.

47) Daher wird Nebukadnezar bei Esra 5,12 geradezu כַּסְדָּי (chald. Form für כַּשְׂדִּי), der Chaldäer, genannt.

48) Die Geschichte dieser chaldäischen Könige von Babylon beginnt in dem Kanon des Ptolemäus mit dem J. 747 v. Chr. G. mit Nabonassar, und bald darauf finden wir Babylonien als ein von Assyrien abhängiges, von assyrischen Vicekönigen, oft Prinzen des königlichen Hauses, regiertes Reich. Nach einer Stelle des Berosus hatten die babylonischen Vasallenkönige unter Merodach-Baladan sich von der assyrischen Oberherrschaft losgemacht. Nach dem gewaltsamen Tode des Merodach-Baladan aber und unter dessen Mörder und Nachfolger Belibus unterwarf sie Sanherib, der König von Assyrien von Neuem, führte den Belibus mit seinem Anhang nach Assyrien und setzte seinen Sohn Asordan (Esarhaddon), den nachmaligen König von Assyrien, zum Vicekönig über Babylon (Berosus bei Euseb. im Chron. armen. T. I. p. 42. Gesen. Comm. zu Jesaias 39, 1). Etwa ein Jahrhundert später waren aber dennoch die babylonischen Könige nicht allein von Assyrien unabhängig, sondern einer derselben, Nabopolasser, half sogar, verbunden mit Kyaxares von Medien, Ninive erobern (Herodot I, 106). Von da an waren die chaldäischen Könige von Babylon mit Aegypten und Phönikien im Krieg. Nebukadnezar zog, nachdem er Tyrus lange belagert und Jerusalem zerstört hatte,

nach Aegypten, eroberte es 5 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, 583 v. Chr. G., und tödtete den ägyptischen König (Jos. Archäol. X, 9, § 7. Jerem. 46, 13—28. Ezech. 29, 17 sq. 30 bis 32). Dieser Kriegszug nach Aegypten mag es gewesen sein, den Megasthenes (bei Strabo XV, 1, § 6. Joseph. c. Apion. I, 20) übertreibend einen Zug nach Libyen bis zu den herkulischen Säulen nennt.

49) S. Berosus ap. Joseph. c. Apion. I, 20. 21.

50) Dass der Priesterstand in Babylon von den Alten mit dem Namen der Chaldäer belegt wurde, ist bekannt (Strabo lib. XVI, 1, § 6; Diodor II, 24: *Βέλεσυς, τῶν δ' ἱερέων ἐπισημότατος, οὓς Βαβυλώνιοι καλοῦσι Χαλδαίους*). Schon Cicero de divinatione I, 1 erklärt diesen Namen richtig als einen nicht von dem Stande und der Beschäftigung, sondern von der Abstammung hergenommenen Namen, also für einen Völkernamen, und rechnet diese Chaldäer demgemäss unter die Assyrer, ganz übereinstimmend mit unserer obigen Auseinandersetzung: *qua in natione* (Assyriorum), sagt er, indem er von der Astrologie der Chaldäer redet, *Chaldaei, non ex artis, sed ex gentis vocabulo nominati* etc. Dies bestätigt nun auch die hebräische Wortform dieses Namens, denn im Hebräischen lautet er כַּשְׂדִּי, welches ein von dem Nomen gentile כַּשְׂדִּי erst abgeleitetes Wort ist, das als Adjektiv bei Substantivis vorkommt, wie z. B. גֻּבְרִין כַּשְׂדָּאִין chaldäische Männer (Dan. 3, 8). Es ist bei dem Namen also immer das Nomen substantivum „Priester" hinzuzudenken. Den Beinamen כַּשְׂדִּי erhielten die Priester der Chaldäer von den Babyloniern offenbar desshalb, um dieselben dadurch von ihren eigenen einheimischen Priestern zu unterscheiden. Denn dass die Babylonier Priester hatten, ehe die Chaldäer nach Babylon kamen, versteht sich von selbst; ebenso aber auch, dass die Chaldäer ihren eigenen Priesterstand nach Babylon mitbrachten. So mochten im Anfange beide Priesterschaften mit verschiedenem Kulte neben einander bestehen, bis etwa zuletzt der chaldäische Priesterstand als der der herrschenden Nation den einheimischen verdrängte. Der eigentliche assyrische Name dieser chaldäischen Priester hiess aber מָג Magus, wie die Priester bei den Medern, Persern, Baktrern überhaupt hiessen. Der chaldäische Oberpriester, welcher den Nebukadnezar auf seinen Feldzügen begleitete, hiess daher רַב־מָג d. h. der Vorsteher der Mager (Jeremias 39, 8).

51) Herodot I, 131: *Πέρσας δὲ οἶδα νόμοισι τοιοῖσδε χρεωμένους· ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιευμένους ἱδρύεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖσι ποιεῦσι μωρίην ἐπιφέρουσι· ὡς μὲν ἐμοὶ δοκέει, ὅτι οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεούς, κατάπερ οἱ Ἕλληνες, εἶναι. Οἱ δὲ νομίζουσι Διῒ μέν, ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν οὐρέων ἀναβαίνοντες, θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες· θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι. τούτοισι μὲν δὴ μούνοισι θύουσι ἀρχῆθεν. Ἐπιμεμαθήκασι δὲ καὶ τῇ Οὐρανίῃ θύειν, παρά τε Ἀσσυρίων μαθόντες καὶ Ἀραβίων. Καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα· Ἀράβιοι δὲ Ἀλίττα· Πέρσαι δὲ Μίτραν.* Wenn aber Herodot

in dieser Stelle behauptet, der Dienst der Mithra, der Aphrodite-Urania sei bei den Persern erst später eingeführt worden, so bezieht sich dies wohl nur auf die Einführung ihres Bilderdienstes, eine Neuerung, welche Artaxerxes nach Clemens Alexandrius protrept. sect. V einführte. Seine Worte sind: *Μετά πολλας μέντοι ὕστερον περιόδους ἐτῶν, ἀνθρωποειδῆ ἀγάλματα σέβειν αὐτούς, Βήρωσσος ἐν τρίτῃ Χαλδαϊκῶν παρίστησι· τοῦτο Ἀρταξέρξου τοῦ Δαρείου τοῦ Ὤχου εἰςηγησαμένου, ὅς πρῶτος τῆς Ἀφροδίτης Ταναΐδος τὸ ἄγαλμα ἀναστήσας ἐν Βαβυλῶνι καὶ Σούσοις καὶ Ἐκβατάνοις, Πέρσαις καὶ Βάκτροις, καὶ Δαμάσκῳ καὶ Σάρδεσιν ὑπέδειξε σέβειν κτλ.* Sollte diese Zusammenstellung richtig sein, so müsste man freilich annehmen, dass Clemens den jüngeren Artaxerxes mit dem älteren verwechselt habe, weil doch schwerlich Herodot lange genug lebte, um von einer unter dem jüngeren Artaxerxes eingeführten Neuerung wie von etwas Vergangenem zu reden. Dass übrigens Clemens die Aphrodite-Urania mit der Anais, dem Monde, zusammenwirft, geschieht nach einer im Alterthum häufig vorkommenden Verwechslung beider Gottheiten.

52) Dass die Perser in den ältesten Zeiten den Kronos und den Zeus, d. h. die Zeit und das Himmelsgewölbe, als Gottheiten verehrten, sagt Agathias mit Berufung auf frühere Schriftsteller ausdrücklich Histor. lib. II, p. 58, nachdem er vorher über die in der persischen Religion durch Zoroaster eingeführten Neuerungen gesprochen: *Τὸ μὲν γὰρ παλαιὸν (οἱ Πέρσαι) Δία τε καὶ Κρόνον, καὶ τούτους δὲ ἅπαντας τοὺς παρ᾽ Ἕλλησι θρυλλουμένους ἐτίμων θεούς, πλήν γε ὅτι δὴ αὐτοῖς ἡ προσηγορία οὐχ ὁμοίως ἐσώζετο. Ἀλλὰ Βῆλον μὲν τὸν Δία τυχόν, Σάνδην τε τὸν Ἡρακλέα, καὶ Ἀναΐτιδα τὴν Ἀφροδίτην, καὶ ἄλλως τοὺς ἄλλους ἐκαλοῦν, ὥς που Βηρώσσῳ τε τῷ Βαβυλωνίῳ, καὶ Ἀθηνοκλεῖ, καὶ Σιμακῷ τοῖς τὰ ἀρχαιότατα τῶν Ἀσσυρίων τε καὶ Μήδων ἀναγραψαμένοις ἱστόρηται.* Die persischen Götternamen, welche den griechischen entsprechen sollen, sind übrigens sehr aufs Gerathewohl gesetzt und Agathias hatte sehr Recht, ein bescheidenes „Vielleicht" zu seinen Erklärungen hinzuzusetzen, denn Bel ist gar nicht der persische, sondern der babylonische Name der Gottheit, welche die Griechen mit Zeus zusammenzustellen pflegten; und eben so ungenau ist die Aphrodite-Urania Anais genannt.

53) Es ist bekannt, dass der Name كيوان Kewan ein Name des Planeten Saturn ist, vergl. Gesen. Comment zu Jesaias I, Abthl. II, p. 344. Castelli Lex. hept. p. 489. Meninski IV, p. 185. Seine Etymologie ist aber dunkel. Man darf schwerlich كيوان zusammenstellen mit كيان kejan, essentia, was auch als Name der vier Elemente vorkommt, oder mit كون kewn, essentia, plur. اكوان ekwan, wie z. B. in كون ومكان kewn u mekan, existentia et locus, universitas mundi, noch weniger wohl mit گون gun, dies, sol, obgleich گ und ك mit einander alterniren, z. B. گيتي geti, und كيتى keti, mundus visibilis, tempus; man wird vielmehr كيوان mit dem Zendwort 𐬐𐬀𐬎𐬀 kava, 𐬐𐬀𐬎𐬌 kavi zusammenstellen müssen, das als Titel der Vorfahren

und Nachfolger des Darius, der sogenannten baktrisch-persischen Königsdynastie der Keanier vorkommt. Dieses kavi hat sich sowohl im Sanskrit als im Persischen erhalten. Im Sanskrit ist कवि kavi, ein Wort, das sowohl der Sonne, als auch einem Seher, vates, beigelegt werden kann; es muss also einen allgemeinen Sinn haben, nach welchem es diesen beiden verschiedenen Wesen zukommen kann. Dieser Sinn erhellt aus der persischen Form des Wortes: كي kej, كيا kaja, plur. كيان kejan, welches mit dem Zendwort kavi vollkommen identisch ist, da es ebenso wie dieses vor die Königsnamen gesetzt wird (z. B. kavi Huçrava, im Persischen: kej Khosro; Zend: kavi Vistaçpo, im Pers.: kej Gustasp), und nach Meninski 1) altus, magnus, excelsus, 2) mundus, purus, insons, bedeutet. Nimmt man für das Zendwort 𐬐𐬀𐬎𐬌 also ebenfalls die Bedeutung „excelsus, purus“ an, so begreift sich vollkommen, wie es zugleich als Beiname eines Königs, eines Sehers und der Sonne vorkommen kann. Von diesem Zendwort 𐬐𐬀𐬎𐬌 kavi, könnte nun vollkommen regelrecht eine Adjectivform 𐬐𐬁𐬎𐬌𐬌𐬀 oder 𐬐𐬁𐬎𐬌𐬌𐬀𐬥 kâvija oder kâvijan hergeleitet sein, wie im Zend 𐬁𐬵𐬎𐬌𐬭𐬌𐬌𐬀 âhuirija, spiritualis, von 𐬁𐬵𐬎𐬭𐬀 âhura, spiritus, im Sanskrit सौम्य saumya, lunaris, von सोम sôma, luna. 𐬐𐬁𐬎𐬌𐬌𐬀𐬥 mit der Endung 𐬌𐬀𐬥 darf wohl als eine gleichbedeutende Form von 𐬐𐬁𐬎𐬌𐬌𐬀 angesehen werden, obgleich die Endung 𐬀𐬥 im Zend gewöhnlich nur Substantiva abstracta bildet, z. B. 𐬭𐬁𐬨𐬀𐬥 râman, plaisir, satisfaction; ebenso 𐬀𐬯𐬀𐬥 açan, oder 𐬀𐬯𐬨𐬀𐬥 açman, der Himmel; denn auch im Sanskrit bildet die Endung अन् Nomina agentium. Kavija oder Kavijan würde also excelsus bedeuten, so dass עֶלְיוֹן, ein gewöhnlicher Beiname des höchsten Gottes אֵל, nur eine Uebersetzung des Wortes كيوان, 𐬐𐬁𐬎𐬌𐬌𐬀𐬥 Kewan, Kâvijan wäre. Mit diesem Worte Kâvijan, Kewan hängt wahrscheinlich auch der Name *Κηφήν* zusammen, den die Perser nach Herodot VII, 61 früher geführt haben sollen. Die Stelle heisst: *ἐκαλέοντο δὲ πάλαι (οἱ Πέρσαι) ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων Κηφῆνες· ὑπὸ μέντοι σφέων αὐτέων καὶ τῶν περιοίκων Ἀρταῖοι. Ἐπεὶ δὲ Περσεὺς ὁ Δανάης τε καὶ Διὸς ἀπίκετο παρὰ Κηφέα τὸν Βήλου, καὶ ἔσχε αὐτοῦ τὴν θυγατέρα Ἀνδρομέδην, γίνεται αὐτῷ παῖς, τῷ οὔνομα ἔθετο Πέρσην. Τοῦτον δὲ αὐτοῦ καταλείπει· ἐτύγχανε γὰρ ἄπαις ἐὼν ὁ Κηφεὺς ἔρσενος γόνου. Ἐπὶ τούτου δὲ τὴν ἐπωνυμίην ἔσχον.* Wenn Herodot in dieser Stelle den Namen *Κηφήν* als ein griechisches Wort zu betrachten scheint, so rührt dies offenbar aus der griechischen Sitte her, fremde Namen an gleichlautende griechische anzuschliessen, und so mochte er denn auch *Κηφήν* mit dem ganz gleichlautenden *Κηφήν*, das im Griechischen Drohne bedeutet, für identisch halten. Dass aber das Wort ein nichtgriechisches war, erhellt aus der Ableitung, die er selber giebt, indem er es von Kepheus, dem Sohn des Belus, abstammen lässt; Kepheus

aber, als der Name eines persischen Königs, ist offenbar das Wort Kavi selbst. Ganz auf dasselbe führt auch die Erklärung Apollodor's, welcher (II, 4, 5) sagt: *ἀπὸ τούτου δὲ* (nämlich von Kepheus) *τοὺς Περσῶν βασιλέα; λέγεται γενέσθαι.* Oder sollte vielleicht kavi geradezu König bedeuten, und kavija, kavijan, regius, ein Beiname, der dann ebenso gut der höchsten Gottheit, als den von Königen beherrschten Persern hätte gegeben werden können?

54) Dass das Wasser eine ebenso hochverehrte Gottheit als das Feuer war, bezeugen die Nachrichten der Alten einstimmig. Strabo lib. XV, p. 732; Clemens Alexandrin. protrept. sect. V; Diogenes Laërt. prooem. sect. V; Agathias histor. l. II, p. 59.

55) Als eine Gottheit wird das Wasser auch im Zend-Avesta angerufen, Burnouf comment. sur le Yaçna p. 256; es wird als ein weibliches Wesen betrachtet, denn die Endungen seiner Adjectiva sind generis feminini, Burnouf comm. sur le Yaçna p. 380.

56) Plutarch de Iside c. 15: *αὐτῇ δὲ οἱ μὲν Ἀστάρτην . . . . οἱ δὲ Νεμανοῦν* (*ὄνομα εἶναί φασιν*). *Νεμανοῦν* ist das phönikische נעמנן, die Liebliche, Holde, von נָעֲמָן, Lieblichkeit mit angehängtem ןן, ן, welches Deminutiva und Caritativa bildet; s. Gesen. Lehrgeb. der hebr. Spr. § 122, p. 513. Dass aber Mitra im Persischen dieselbe Bedeutung hat, siehe in Note 8.

57) Hvarĕ [Zend], die Sonne, wird als ein männliches Wesen betrachtet, wie die masculinischen Endungen der ihm beigelegten Adjectiva beweisen (Burnouf comm. sur le Yaçna p. 370); Mah [Zend], der Mond, dagegen ist eine weibliche Gottheit, denn die ihr beigelegten Adjectiva stehen im Femininum (ibid. p. 369).

58) Dass Mithras *Μίθρας*, Zend [Zend] Mithra in den Zendbüchern die Sonne bedeute, erhellt aus allen Stellen, wo der Name vorkommt, auch aus den zweien, in welchen Anquetil du Perron durch eine irrige Interpretation den Morgenstern, die Venus, zu finden glaubte, gestützt auf die oben angeführte missverstandene Stelle des Herodot. Auch im Sanskrit ist Mitra, मित्र, ein Name der Sonne, Wilson Sanskr. dict. p. 661. Zugleich giebt das Sanskrit die nöthige Aufklärung über die Bedeutung des Namens, denn Mitra bedeutet amicus, der Freund, der Freundliche, von der Wurzel मिद् mid, to be affectionate. Mithras ist also ein blosses Beiwort, das einer jeden gutthätigen Gottheit beigelegt werden kann; wenn daher Herodot die Aphrodite-Urania auch Mithra nennt, so ist das nichts als die Femininform desselben Wortes, wovon Mithras das Masculinum ist, denn der Unterschied zwischen t und th kommt wohl nur auf die Rechnung Herodots. Zugleich aber erhellt hieraus, dass Mithra nur ein Beiname und kein Eigenname ist, dass man also von der blossen Namensgleichheit zweier Gottheiten nicht vorschnell auf ihre Wesensgleichheit schliessen darf. Dass man diese einfache Bemerkung bisher übersehen hatte, war Ursache vieler Missgriffe, und doch ist nichts

häufiger, als dass ein und derselbe Beiname verschiedenen Gottheiten beigelegt wird. So kommen auch in den Veden mehrere Mithras vor (Lassen anthol. sanscr. p. 145). So kommt der Name सोम Soma, der im späteren Sanskrit ausschliesslich den Mond bedeutet, in den Veden zu gleicher Zeit als Beiname des Mondes चन्द्र Tschandra, und des Himmelsraumes इन्द्र Indra, vor; denn Soma war ursprünglich auch nichts als ein blosses Adjectiv mit der Bedeutung: der Glänzende, der Leuchtende. So kommt der Name Anâhita [illegible], die Reine, der gewöhnliche Beiname und spätere Eigenname des Mondes im Zend, auch als Beiname der Quelle Arduisur vor; Burnouf comm. sur le Yaçna p. 440. 442.

59) Anâhita, Zend [illegible], ist das sanskritische Adjektiv anâsita, ungetrübt, lauter; Burnouf comm. sur le Yaçna p. 432, not. Denn nach den von Burnouf in seinem „Alphabet zend" entwickelten Gesetzen der Lautverschiebung entspricht das zendische h dem s im Sanskrit. Anahid als Name des Mondes kommt übrigens in den späteren Zendschriften ausdrücklich vor.

60) Atars [illegible], das Feuer. S. Burnouf comm. sur le Yaçna p. 169. 170. Dass das Feuer als eine männliche Gottheit betrachtet wurde, erhellt aus dem Titel: Sohn des Ormuzd, [illegible] [illegible], puthra Ahurahe mazdao. Burnouf comm. sur le Yaçna p. 231. 377.

61) Dass Siva, sanskrit शिव, der gewöhnliche Name des Feuers als Gliedes der indischen Dreieinigkeit ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Bemerkenswerther ist, dass Siva, obgleich von den Indern als eine furchtbare Gottheit aufgefasst, doch der Wortbedeutung nach der Heilbringende, „prosperous, happy, eternal happiness, an auspicious planetary conjunction," bedeutet, also offenbar die Bezeichnung des Gottes von seiner guten Seite. In den bis jetzt erklärten Theilen des Zend Avesta kommt der Name Siva nicht vor; dass er aber auch ein Zendwort sei, erhellt aus den Worten Nama sebesio, welche sich in dem bekannten zu Rom gefundenen und jetzt in Paris befindlichen Mithrasdenkmal (siehe den Bilderatlas zu v. Hammer's Mithriaka Nr. 1) neben der andern gewöhnlichen Inschrift: Deo soli invicto Mithrae, auf dem kosmogonischen Ochsen eingegraben finden. Diese von Anquetil ungenügend erklärten Worte bedeuten geradezu „Verehrung dem Feuer," denn Nămă, das persische نماز namaz, Gebet, Anbetung (Meninski IV, p. 952) bedeutet auch im Sanskrit Verehrung, Anbetung. Wils. sanscr. dict. p. 454, col. 2 sagt: „नमस् namas, gift, present, bowing, bending, salutation, obeisance; the term used in connection with the name of a deity in the fifth case to signify veneration, as रामाय नमः salutation, glory or reverence to Râmâ." **Das Wort kommt vom radic. नम् inclinare, inclinato corpore venerari (Rosen**

rad. sanscr. p. 264). Sebesios ist aber der Name Siva mit der Genitivendung, so dass Nama Sebesio die Laut für Laut bezeichnende Schreibung des sanskritischen नमः शिवस्य nâmâ sivasya ist, Verehrung des Siva, d. i. des Feuers. Dass aber hier bei Nama der Genitiv steht, während es oben mit dem Dativ verbunden war, macht keinen Unterschied, da der Sinn derselbe bleibt, und auch sonst im Sanskrit Genitiv und Dativ in syntaktischer Bedeutung häufig gleichstehen.

62) Im Zend-Avesta kommt natürlich das Feuer nur als eine gute Gottheit vor, da alle von den Arianern vor Zoroaster verehrten übelthätigen Gottheiten in den Zendbüchern als unreine Geister, Devas, betrachtet und der Verehrung für unwürdig erklärt werden. Glücklicherweise hat sich aber der Name des Feuers in seiner Bedeutung als übelthätige Gottheit in dem Namen eines bösen Geistes erhalten, welcher [illegible] Çaurva heisst, Burnouf comm. sur le Yaçna p. 528 und 529 Note. Dies ist aber im Sanskrit einer der ältesten Namen des Siva: शर्व Sarva, vom radic. शर्व् sarv, ferire, occidere, laedere (Rosen rad. sanscr. p. 304) und bedeutet also: der Zerstörer, der Tödter; das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft. Natürlich musste Zoroaster das Feuer in dieser Beziehung zu den bösen, ahrimanischen Gottheiten rechnen, denn alles Zerstörende, Böse ist ja nach Zoroaster's System ein Werk Ahriman's, des bösen Prinzips.

63) Fast alle Gegenstände, die Herodot als von den Persern verehrte Gottheiten angiebt, finden sich in einer Stelle des Yaçna im ersten Kapitel. S. Burnouf comm. sur le Yaçna p. 542 Zend-Text: ap, [illegible] Wasser; urvara, [illegible] arbores, die Bäume; zĕma, [illegible] die Erde; aç-an oder achan, [illegible] oder [illegible] der Himmel; vâta, [illegible] der Wind (der reine Wind heisst es im Zend-Text, es gab also auch einen unreinen, übelthätigen Wind); çtârâ, [illegible] die Gestirne; mah, [illegible] der Mond; hvare, [illegible] die Sonne; und endlich, das unentstandene, unerschaffene Licht, oder vielmehr im Plur. die unentstandenen, unerschaffenen Lichte, d. h. Lichtmassen, denn das Wort steht im Plural: raotcho, [illegible] wie auch wir sagen: die Gewässer, statt: Wasser.

64) Clement. Alexandr. Stromata VI, 4. p. 633 ed. Sylburg: *Μετίασι οἰκείαν τινὰ φιλοσοφίαν Αἰγύπτιοι· αὐτίκα τοῦτο ἐμφαίνει μάλιστα ἡ ἱεροπρεπὴς αὐτῶν θρησκεία. Πρῶτος μὲν γὰρ προέρχεται ὁ ἕν τι τῆς μουσικῆς ἐπιφερόμενος συμβόλων· τοῦτόν φασι δύο βίβλους ἀνειληφέναι δεῖν ἐκ τοῦ Ἑρμοῦ, ὧν θάτερον μὲν ὕμνους περιέχει θεῶν, ἐκλογισμὸν δὲ βασιλικοῦ βίου τὸ δεύτερον. Μετὰ δὲ τὸν ᾠδὸν ὁ ὡροσκόπος, ὡρολόγιόν τε μετὰ χεῖρα καὶ φοίνικα ἀστρολογίας ἔχων σύμβολα, πρόεισιν· τοῦτον τὰ ἀστρολογούμενα τῶν Ἑρμοῦ βιβλίων, τέσσαρα ὄντα τὸν ἀριθμὸν, ἀεὶ διὰ στόματος ἔχειν χρή· ὧν τὸ μέν ἐστι περὶ τοῦ διακόσμου τῶν ἀπλανῶν φαινομένων ἄστρων· τὸ δὲ περὶ τῶν συνόδων καὶ φωτισμῶν ἡλίου καὶ σελήνης·*

τὸ δὲ λοιπὸν περὶ τῶν ἀνατολῶν. Ἑξῆς δὲ ὁ ἱερογραμματεὺς προέρχεται, ἔχων πτερὰ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, βιβλίον τε ἐν χερσὶ καὶ κανόνα, ἐν ᾧ τοτε γραφικὸν μέλαν καὶ σχοῖνος ᾗ γράφουσι· τοῦτον τά τε ἱερογλυφικὰ καλούμενα, περί τε τῆς κοσμογραφίας καὶ γεωγραφίας, τῆς τάξεως τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης καὶ περὶ τῶν ε' πλανωμένων, χωρογραφίας τε τῆς Αἰγύπτου καὶ τῆς τοῦ Νείλου διαγραφῆς, περί τε τῆς καταγραφῆς σκευῆς τῶν ἱερῶν καὶ τῶν ἀφιερωμένων αὐτοῖς χωρίων, περί τε μέτρων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς χρησίμων εἰδέναι χρή. Ἔπειτα ὁ στολιστὴς τοῖς προειρημένοις ἕπεται, ἔχων τόν τε τῆς δικαιοσύνης πῆχυν καὶ τὸ σπονδεῖον· οὗτος τὰ παιδευτικὰ πάντα καὶ μοσχοσφραγιστικὰ καλούμενα. Δέκα δέ ἐστι τὰ εἰς τὴν τιμὴν ἀνήκοντα τῶν παρ' αὐτοῖς θεῶν, καὶ τὴν Αἰγυπτίαν εὐσέβειαν περιέχοντα· οἷον περὶ θυμάτων, ἀπαρχῶν, ὕμνων, εὐχῶν, πομπῶν, ἑορτῶν καὶ τῶν τούτοις ὁμοίων. Ἐπὶ πᾶσι δὲ ὁ προφήτης ἔξεισι, προφανὲς τὸ ὑδρεῖον ἐγκεκολπισμένος· ᾧ ἕπονται οἱ τὴν ἔκπεμψιν τῶν ἄρτων βαστάζοντες. Οὗτος, ὡς ἂν προστάτης τοῦ ἱεροῦ, τὰ ἱερατικὰ καλούμενα ι' βιβλία ἐκμανθάνει. Περιέχει δὲ περί τε νόμων καὶ θεῶν καὶ τῆς ὅλης παιδείας τῶν ἱερέων. Ὁ γάρ τοι προφήτης παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις καὶ τῆς διανομῆς τῶν προσόδων ἐπιστάτης ἐστί. Δύο μὲν οὖν καὶ τεσσαράκοντα αἱ πάνυ ἀναγκαῖαι τῷ Ἑρμῇ γεγόνασι βίβλοι· ὧν τὰς μὲν λς', τὴν πᾶσαν Αἰγυπτίων περιεχούσας φιλοσοφίαν, οἱ προειρημένοι ἐκμανθάνουσι· τὰς δὲ λοιπὰς ἓξ οἱ παστοφόροι, ἰατρικὰς οὔσας περί τε τῆς τοῦ σώματος κατασκευῆς καὶ περὶ νόσων καὶ περὶ ὀργάνων καὶ φαρμάκων καὶ περὶ ὀφθαλμῶν, καὶ τελευταῖον περὶ γυναικείων. Καὶ τὰ μὲν Αἰγυπτίων, ὡς ἐν βραχεῖ φάναι, τοσαῦτα.

65) Gewöhnlich übersetzt man *φοῖνιξ* durch *palma;* dass aber die Palme ein Zeichen der Sternkunde sei, ist mir nicht bekannt; dagegen ist der Vogel Phönix das bekannte Sinnbild der Kanikularperiode. Ein Bild des Phönix konnte also eher ein Sinnbild der Gestirnkunde und der Kalenderwissenschaft sein.

66) *Στολισταί*, Kleiderbewahrer, hiessen sie, weil die zum Gottesdienste nöthigen Priesterkleider unter ihrer Aufsicht waren; denn diese wurden bei den Aegyptern wie auch bei den Phönikern und Israëliten im Tempel aufbewahrt, und den jedesmal diensthuenden Priestern verabreicht, s. 2. Könige 10, 22.

67) Diogen. Laert. vit. Democriti.

68) Porphyr. de abstinent. l. IV, cp. 8.

69) Syncellus chronogr. p. 51 sq. giebt bekanntlich 36,525 hermetische Schriften an. Zoëga (de origin. et usu obelisc. p. 505) erklärt diese Zahl richtig so: *Ab astrologorum rationibus petitus est voluminum numerus, quem Manetho prodidit, nec certi quid inde eliciendum existimo, nisi illud eo scribente ad insignem multitudinem excrevisse libros Hermeticos. Nam Sothiaca periodus annorum mille quadringentorum sexaginta et unius, astronomis pariter atque genethliacis celebrata, vicies quinquies repetita efficit triginta sex millia annorum quingentos viginti quinque, sive tot saecula, quot sunt dies in anno solari: tot ideo annis Aegyptium imperium usque ad Alexandrum durasse adstruit vetus chronographeum Aegyptium apud Syncellum, et hoc numero tanquam sacro et venerabili Hermetica scripta definienda censuit Manetho.*

70) S. Idleri Hermapion, introductio p. 5.

71) Diodor. Sicul. I, 94.

72) Strabo l. XVII, cp. 1. p. 446 ed. Tauchn.

73) Diodor. Sicul. I, 49.

74) Diodor. Sicul. I, 94 und 95.

75) S. Idleri Hermapion appendix p. 43.

76) S. oben die Note 40 zum vorletzten Kapitel.

77) Jamblich. de myster. Aegypt. s. VIII, cap. 2: *Πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἔστι θεὸς εἷς, πρῶτος·* dies ist, was Jamblich unten in Note 81 *τὸ ἓν ἀμερές*, das untheilbare Eine, nennt.

78) Plutarch de Iside et Osiride cp. 9: *Τὸν πρῶτον θεὸν, ὃν τῷ παντὶ τὸν αὐτὸν νομίζουσιν, ὡς ἀφανῆ καὶ κεκρυμμένον ὄντα .... Ἀμοῦν λέγουσι.*

79) Plutarch de Iside cp. 21: *Εἰς δὲ τὰς τροφὰς τῶν τιμωμένων ζώων* (der heiligen Thiere) *τοὺς μὲν ἄλλους συντεταγμένα τελεῖν, μόνους δὲ μὴ διδόναι τοὺς Θηβαΐδα κατοικοῦντας ὡς θνητὸν θεὸν οὐδένα νομίζοντας, ἀλλὰ ὃν καλοῦσιν αὐτοὶ Κνὴφ ἀγέννητον ὄντα καὶ ἀθάνατον.* Was hier von Kneph, dem höchsten der göttlichen Urwesen gesagt wird, muss natürlich von der gesammten Urgottheit gleichmässig gelten. Allen anderen Gottheiten, ausser der unentstandenen Urgottheit, legten die Aegypter eine Entstehung bei, da sie entweder als Theile der aus der Urgottheit entstandenen Welt oder als auf Erden verkörperte Wesen betrachtet wurden, wie sich im Laufe dieser Untersuchungen ergeben wird. Denn die Aegypter nahmen auch geradezu sterbliche Götter an (*θεοὶ θνητοί*), welche auf Erden gelebt hatten und verstorben waren, und deren Leiber in Aegypten begraben lagen. Plutarch de Iside l. l. Vergl. unten Note 209.

80) Plutarch de Iside cp. 9: *Ἔτι δὲ τῶν πολλῶν νομιζόντων ἴδιον παρ᾽ Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Διὸς εἶναι τὸν Ἀμοῦν (ὃ παράγοντες ἡμεῖς Ἄμμωνα λέγομεν)· Μανεθὼς μὲν ὁ Σεβεννύτης τὸ κεκρυμμένον οἴεται καὶ τὴν κρύψιν ὑπὸ ταύτης δηλοῦσθαι τῆς φωνῆς·* (Diese Angabe Manetho's bestätigt sich durch die Mythologie vollkommen. Denn **ⲀⲘⲞⲨⲚ** ist zusammengesetzt aus **ⲀⲘ**, **ⲈⲘ**, **Ⲙ** particula praepositiva negativa [Peyron. lex. copt. p. 86]; **ⲀⲘ** nämlich ist offenbar nur eine Nebenform von **ⲈⲘ**, **Ⲙ**, was im Koptischen allein noch vorkommt, ebenso wie **ⲀⲚ** haud, non, nur eine Nebenform ist von **ⲈⲚ**, **Ⲛ** haud, non, [Peyron. lex. copt. p. 7, 37 und 118]. Denn in den koptischen Stämmen findet ohne die geringste Aenderung in der Bedeutung ein sehr ausgedehnter Vokalwechsel statt, wie schon der erste Blick in ein koptisches Lexikon lehrt, und wie auch diese Untersuchungen noch häufig nachweisen werden. Der zweite Theil des Wortes **ⲀⲘⲞⲨⲚ** besteht aus dem Stamme **ⲞⲨⲚ**, **ⲞⲨⲈⲚ**, **ⲞⲨⲰⲚ**, aperire, apertus esse; **ⲀⲘⲞⲨⲚ** bedeutet also: non apertus, *κεκρυμμένος*, sowie Manetho angiebt. Andere Herleitungen, welche schon die

Alten versuchten, sind auf blosse Lautähnlichkeit gegründet, und gewähren keinen bezeichnenden Begriffsinhalt; so z. B. die Erklärung des Hekataeos, welche Plutarch, in der angeführten Stelle unmittelbar fortfahrend, mit folgenden Worten berichtet:) *Ἑκαταῖος δὲ ὁ Ἀβδηρίτης φησὶ τούτῳ καὶ πρὸς ἀλλήλους τῷ ῥήματι χρῆσθαι τοὺς Αἰγυπτίους, ὅταν τινὰ προσκαλῶνται· προσκλητικὴν γὰρ εἶναι τὴν φωνήν.* (Hier wird mit dem Namen **ⲀⲘ-ⲞⲨⲚ**, non apertus, *κεκρυμμένος*, verwechselt das gleichlautende **ⲀⲘⲞⲨⲚ**, veni, komm! eine der Imperativformen des Zeitwortes **ⲀⲘⲞⲨ** venire. Dies letztere **ⲀⲘⲞⲨⲚ** hat, wie man sieht, mit dem Götternamen nicht den mindesten Zusammenhang. Es ist also eine blosse etymologische Spielerei, wenn Plutarch, in dem nun Folgenden zur Erklärung des Götternamens Amun die beiden gar nicht mit einander verwandten Bedeutungen des Wortes vereinigt:) *Διὸ τὸν πρῶτον θεὸν, ὃν τῷ παντὶ τὸν αὐτὸν νομίζουσιν, ὡς ἀφανῆ καὶ κεκρυμμένον ὄντα, προσκαλούμενοι καὶ παρακαλοῦντες ἐμφανῆ γενέσθαι καὶ δῆλον αὐτοῖς, Ἀμοῦν λέγουσιν.* Auf jene wahre Bedeutung des Namens Amun bezieht es sich daher, wenn Damascius (de prim. princ. p. 385 ed. Kopp) berichtet, die Aegypter hätten die Urgottheit „unerkennbares Dunkel" genannt: *Οἱ αἰγύπτιοι καθ' ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες ἐξήνεγκαν αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) τὴν ἀλήθειαν κεκρυμμένην, εὑρόντες ἐν αἰγυπτίοις δή τισι λόγοις, ὡς εἴη κατ' αὐτοὺς ἡ μὲν μία τῶν ὅλων ἀρχὴ* (die Urgottheit) *σκότος ἄγνωστον ὑμνουμένη.*

81) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, cp. 3: *Κατ' ἄλλην δὲ τάξιν προστάττει θεὸν Ἠμὴφ, τῶν ἐπουρανίων θεῶν ἡγούμενον* (den Urgeist in seiner jetzigen Form, wie er die aus ihm hervorgegangene Welt umschliesst, s. unten Note 105) *τούτου δὲ τὸ ἓν ἀμερὲς* (die vorweltliche viereinige Urgottheit) *προτάττει .... ὃ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται.* Daher sagt Cicero auch vom Nilus (dem Okeanos, der irdischen Verkörperung des Kneph, s. unten Note 161): *Nilus quem Aegyptii nefas habent nominare* (de Nat. Deor. III, cp. 22. § 56. Denn: *quem nefas habent nominare* muss auf die zuletzt vorhergehenden Worte „*Nilo patre*" bezogen werden, nicht aber auf *Mercurius*, dessen Name Thot den Aegyptern nicht heiliger sein konnte, als jeder andere Göttername.)

82) **ⲚⲈⲨ, ⲚⲈϤ**, Neph, *Κνήφ*, das *πνεῦμα*, der *αἰθήρ* der Orphiker; **ⲠⲀϨⲦ, ⲠⲀⲰⲦ**, Pascht, das *χάος*, *πελώριον χάσμα* der Griechen; **ⲤⲈⲂⲈⲔ, ⲤⲈⲨⲈϨ**, Sevech, *σοῦχος*, der *Χρόνος ἀγήραος* der Neuplatoniker; **ⲚⲈⲦ, ⲚⲈⲒⲐ**, Neith, *Νηΐθ*, die *χθονία* des Pherekydes, das *ὕδωρ* der Späteren.

Diese Vierzahl in der Urgottheit hat auf das ganze ägyptische Göttersystem Einfluss. Bei der Weltbildung gehen aus jeder der vier Urgottheiten zwei innenweltliche (kosmische) Gottheiten hervor, und es entsteht die erste Generation der acht ältesten Götter. Darauf neh-

men die vier Urgottheiten und die acht kosmischen Gottheiten irdische, menschenähnliche Form an, und steigen auf die Erde herab, und es entsteht so die zweite Generation der 12 irdischen Götter. An diese zwölf Götter schliesst sich erst die dritte Generation der sterblichen Götter, der *θεοὶ θνητοί* an, welche der Sagengeschichte angehören und aus dem Kultus der Verstorbenen hervorgegangen sind, so dass bei der Bildung derjenigen Gottheiten, welche ein Erzeugniss der Spekulation sind, d. h. der Gottheiten ersten und zweiten Ranges, der Einfluss der in der Urgottheit angenommenen Vierzahl unverkennbar ist.

Dieselbe Vierzahl der Urgottheiten findet sich auch im pythagoräischen Systeme wieder und ist jene heilige Tetraktys, jene heilige Vierfaltigkeit, deren Name zwar bekannt genug ist, deren Wesen aber bisher nicht verstanden wurde. Sie kam auch ohne Zweifel in der sogenannten orphischen Theogonie vor, welche ja pythagoräischen Ursprungs ist. Da aber die späteren Berichterstatter, welche uns Nachrichten und Fragmente von der orphischen Theogonie erhalten haben, Neuplatoniker sind, bei welchen die persische Speculation mit ihren drei Urwesen: der unendlichen Zeit, und den beiden aus ihr entstandenen entgegengesetzten Untergottheiten, dem guten Lichtgotte und dem bösen Gotte der Finsterniss, allgemein angenommen war, so wurden auch ihre Berichte von der orphischen Lehre nach dieser persischen Urgötterdreizahl umgemodelt. Sie geben daher auch nur eine Dreizahl von orphischen Urgottheiten an, verrathen aber die ursprüngliche Vierzahl dadurch, dass sie ohne Uebereinstimmung mit einander bald das eine, bald das andere der vier Urwesen auslassen, um ihre Dreizahl von Urgottheiten herauszubringen, so dass sich durch eine Vergleichung der einzelnen Berichte unter einander die ursprüngliche Vierzahl ohne Schwierigkeit wieder herausstellt. Gewöhnlich geben sie nämlich den Chronos, den Aether und das Chaos als die orphischen Urgottheiten an. Dabei sehen sie in dem Chronos die anfangslose Zeit, die Zaruana akarana des persischen Systemes: den Aether, den guten Urgeist des ägyptischen Systemes, stellen sie dem guten Lichtgott, dem Ormuzd, gleich; und das Chaos, den unendlichen Raum in der ägyptischen Lehre, der zugleich als Urdunkel gedacht wird, aber eine wesentlich gute Gottheit ist, machen sie zu dem bösen Prinzipe der Perser, dem Ahriman, dem Gotte der Finsterniss. So z. B. Simplic. Auscult. l. IV, p. 123: *Μετὰ τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν, ἣν Ὀρφεὺς καὶ Χρόνον ἀνυμνεῖ, ὡς μέτρον τῆς μυθικῆς τῶν θεῶν γενέσεως, Αἰθέρα καὶ πελώριον χάσμα προελθεῖν φησι.* Ebenso Proclus in Tim. l. II, p. 117; Damasc. quaest. p. 133 u. A. (s. Lobeck Aglaopham. l. II, p. 472 sq.) In diesen angeführten Stellen kommen Urzeit, Urgeist und Urraum nach der Reihenfolge des persischen Systemes vor, und die Urmaterie fehlt; in folgender Stelle bei Damascius de prim. princ. ed. Kopp. p. 381 kommt dagegen die Urmaterie vor mit der Urzeit und dem Urraum, also die drei letzten der ägyptischen Urwesen, und der Urgeist, das erste derselben, fehlt: *Ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον (Ὀρφικὴ θεολογία) . . . . οὕτως ἔχει· Ὕδωρ ἦν, φησὶν, ἐξ ἀρχῆς καὶ*

ὕλη, ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ, δύο ταύτας ἀρχὰς (d. h. die Dyas) ὑποτιθέμενος πρῶτον, ὕδωρ καὶ γῆν (diese letzteren Worte also sind die des ursprünglichen Berichterstatters, die sich demnach auch in der orphischen Theogonie vorfanden, während die ersteren ὕδωρ καὶ ὕλη auf Rechnung des excerpirenden Damascius kommen, also nicht in der orphischen Quelle standen, weshalb auch keine Aenderung von ὕλη in ἰλύς nöthig ist), ταύτην (τὴν γῆν) μὲν ὡς φύσει σκεδαστήν, ἐκεῖνο (τὸ ὕδωρ) δὲ ὡς ταύτης κολλητικόν τε καὶ συνεκτικόν. Τὴν δὲ μίαν (die Monas, den Urgeist) πρὸ τῶν δυοῖν (die vor der Dyas ist) ἄῤῥητον (s. oben Note 80) ἀφίησιν· αὐτὸ τὸ μηδὲ φάναι περὶ αὐτῆς ἐνδείκνυται αὐτῆς τὴν ἀπόῤῥητον φύσιν (vortreffliche Erklärung!)· Τὴν δὲ τρίτην ἀρχὴν (die Trias) μετὰ τὰς δύο γεννηθῆναι μὲν ἐκ τούτων, ὕδατός φημι καὶ γῆς· δράκοντα δὲ εἶναι, κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερά (dies ist, wie jeder Sachkundige sogleich sieht, weiter Nichts, als die Beschreibung einer hieroglyphischen Abbildung des Chronos-Sevek, von der, wie von jedem anderen Hieroglyphenbild, die Bemerkung Herodots [II, 46] bei Gelegenheit der Panbilder gilt: γράφουσι δὲ οἱ ζωγράφοι οὕτως τοῦ θεοῦ τὤγαλμα, οὔτι τοιοῦτον νομίζοντες εἶναί μιν, ἀλλ' ὁμοῖον τοῖσι ἄλλοισι θεοῖσι, indem sie durch solche abenteuerliche Zusammensetzungen nur so gut wie möglich den Begriff der Gottheit darzustellen suchen)· ὠνομάσθαι δὲ χρόνον ἀγήρατον καὶ Ἡρακλέα τὸν αὐτόν (Ἡρακλῆς ist hier nämlich Nichts weiter als das ägyptische Wort für ἀγήρατος, das mit dem griechischen Namen Herakles keineswegs identisch ist, doch aber wahrscheinlich schon von dem Berichterstatter damit verwechselt worden ist. ϩελλο, ϧελλω heisst nämlich im Aegyptischen senex; ρ̄ϩελλο, ερϩελλο (von ερ, esse, fieri, und ϩελλο senex), fieri, senescere; αρϩελλο, αρϧελλο, non senescens, von ρϩελλο senescere und α, das dem griechischen Alpha privativum entspricht; so z. B. bildet sich von ΜΟΥ mori das Participium ΤΜΟΥ, ΕΤΜΟΥ, mortuus, denn ΕΤ, das pronom. relat. qui, quae, quod, vor ein Zeitwort gesetzt, macht Participien; davon ΑΤΜΟΥ immortalis, so von ϣι, mensura, ΑΤϣι, immensus etc.). Συνεῖναι δὲ αὐτῷ καὶ Ἀνάγκην, τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν (wir werden weiter unten Note 98 und 149 sehen, dass die Pascht mit den beiden anderen Raumgottheiten Hathor und Sate als Bewacherinnen des Sonnenlaufes und der davon abhängigen Weltordnung, als die drei Erinnyen — Ἐριννύες, ΕΙΡΙΝ-ΟϹΕ, Wächterinnen des Frevels — betrachtet wurden, denen auch Heraklit in einem erhaltenen Fragmente die Ueberwachung der Sonne zuschreibt; daher die Namen Ἀνάγκη, Fatum und Ἀδράστεια, die Unentrinnbare), φύσιν οὖσαν ἀσώματον διωργυιωμένην ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην (also der unendliche Raum; dieselbe Gottheit, welche die übrigen Nachrichten χάος, πελώριον χάσμα nennen). Ταύτην οἶμαι λέγεσθαι τὴν τρίτην ἀρχὴν κατὰ τὴν οὐσίαν ἑστῶσαν, πλὴν ὅτι ἀρσε-

νόθηλυν αὐτὴν ὑπεστήσατο, πρὸς ἔνδειξιν τῆς πάντων γεννητικῆς αἰτίας. In diesem letzten Satze findet ein doppelter Irrthum statt. Der erste ist die irrige Vermuthung des Damascius, dass unter dieser unkörperlichen Gottheit das dritte Urwesen, die Zeit, gemeint sei, wobei ihm nur anstössig ist, dass diese dritte *ἀρχὴ* mannweiblich geschildert werde. Der zweite Irrthum, der von Hieronymus, dem ursprünglichen Berichterstatter, herrührt, ist der, dass diese unkörperliche Gottheit mannweiblich dargestellt worden sei, was nur von der Urmaterie gilt, die als Urquell aller Erzeugung mannweiblich dargestellt wurde, was aber von dem Urraume nicht gelten kann, der mit der Erzeugung Nichts zu thun hat. Man würde sich, nach diesem Zusatze zu urtheilen, versucht fühlen, in jener *φύσις ἀσώματος* ebenfalls eine Schilderung der Urmaterie, der Neith, zu erkennen, da bekanntlich auch bei früheren griechischen Philosophen die Materie eine *φύσις ἀσώματος* genannt wird, wie wir später sehen werden, wäre nicht vorher von der Urmaterie ausdrücklich die Rede gewesen.

Aus der Vergleichung dieser Stelle mit der vorher angeführten geht nun die Vierzahl der pythagoräisch-orphischen Urgottheit ganz klar hervor, und zwar zugleich in der Reihe, wie sie den Pythagoräern zu ihrer Zahlensymbolik Veranlassung gegeben hat: der Urgeist als Monas, die Urmaterie als Dyas, die Urzeit als Trias und der unendliche Raum als Tetras. Die vier Urwesen zusammen bilden dann die Tetraktys, über welche die Späteren so viel Sinnloses geträumt haben, nachdem sie ihre wahre Bedeutung verloren hatten.

Aus demselben Grunde, der die Neuplatoniker veranlasste, die orphisch-pythagoräischen Urwesen als eine Dreizahl von Gottheiten anzugeben, erklärt sich wohl auch jene Dreizahl von Urwesen, welche nach den Berichten der Spätern Pherekydes, der Lehrer des Pythagoras, an die Spitze seines theologischen Systems gestellt hatte: Diog. Laert. I, sect. 119: *Σώζεται δὲ τοῦ Συρίου τό,τε βιβλίον, ὃ συνέγραψεν· οὗ ἡ ἀρχὴ, Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος ἐς ἀεὶ καὶ χθὼν ἦν.* Damit stimmt Damascius de prim. princip. ed. Kopp p. 384 aus dem Eudemus: *Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος Ζῆνα* (statt des fehlerhaften *ζῶντα*) *μὲν εἶναι ἀεὶ καὶ χρόνον* (statt des fehlerhaften *χθόνον*) *καὶ χθονίαν.* Ebenso Hermias de irrisione gentil. c. 12: *Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγει Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον· ὁ μὲν αἰθὴρ τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα.* Wie in den Angaben von den orphisch-pythagoräischen Urwesen bald die Materie, bald der Urgeist fehlte, so fehlt hier der Urraum, das *χάος*, ein Zeichen, dass die Verminderung jener Vierzahl der ägyptischen Urwesen auf die den Späteren geläufigere Dreizahl eine ganz willkührliche war. Denn von jenen vier Urwesen der Aegypter waren drei, der Urgeist, die Urmaterie und der Urraum in der Natur der Dinge, aus deren Betrachtung sie offenbar hervorgegangen sind, mit solcher Nothwendigkeit gegeben, dass keines ausgelassen werden konnte, ohne eine Lücke in der Weltanschauung hervorzubringen; und nur das vierte jener von dem ägyptischen Denker angenommenen Urwesen, die Urzeit, hätte zur Noth wegbleiben

können, da sie weniger ein selbstständiges Wesen, als eine Eigenschaft der drei übrigen ist. Die ungeschickte Verstümmelung zeigt sich aber gerade dadurch, dass in allen Angaben die Urzeit sich findet und gerade eines der drei nothwendigen Urwesen wechselsweise ausgelassen ist: in jenen ersten Angaben die Urmaterie, in der zweiten der Urgeist und in der letzten der Urraum. Dass aber der Begriff des Urraumes, des χάος, nicht etwa deshalb bei Pherekydes fehlt, als wenn er demselben noch zu abstrakt gewesen wäre, erhellt daraus, dass schon bei Hesiod χάος in dem Sinne von unendlichem Raum, unendlicher Kluft, vorkommt.

83) Der Name Kneph kommt in drei verschiedenen Varianten vor, die Champollion (panth. ég. pl. 3 zusammengestellt hat; sie lauten: ΝΗΒ, Neb; ΝΟΥΒ, Noub; , ΝΟΥΜ, Noum. Ob die häufig vorkommende Schreibung , ΝΥ, eine Abkürzung ist, wie deren bei Götternamen viele vorkommen, oder eine eigne Form ΝΗΥ, Nev, lässt sich vor der Hand nicht entscheiden. Ebenso wechselt die griechische Form des Namens: Κνήφ ist die gewöhnliche, die z. B. Plutarch in der oben (Note 79) angeführten Stelle gebraucht; Κνοῦφις schreibt Strabo XVII, p. 817, A; Χνοῦβις kommt auf einer zu Seheleh von Rüppell gefundenen Inschrift vor: χνούβει τῷ καὶ Ἄμμωνι (vgl. Letronne Recueil des inscr. gr. et lat. de l'Égypte p. 390). Ebenso kommt Χνοῦμις mit der Variante Χνοῦβις bei Ptolemäos als Name der Stadt vor, in welcher nach Strabo in der angeführten Stelle ein Tempel des Knuphis war. Bei Vergleichung der griechischen und ägyptischen Formen dieses Götternamens, ist es auffallend, dass im Griechischen ein κ oder χ hinzugefügt wird, das im Aegyptischen fehlt. Dies rührt daher, dass der Hauch ϩ, der bei der Schreibung griechischer Wörter im Koptischen den spiritus asper vertritt, z. B. ϩΙΝΑ, ἵνα, willkührlich bald weggelassen, bald gesetzt wird; so kommt der Name des Ochsen Apis bald ΑΠΙ, Api, bald ϩΑΠΙ, Hapi geschrieben vor. (Champ. gr. ég. p. 114 und 111). Mit hinzugefügtem Hauchzeichen scheint der Name im Aegyptischen eben so selten vorzukommen, als ohne Hauchzeichen im Griechischen. Doch findet sich Beides. Wilkinson in den Kupfertafeln zu seiner Second series of the manners and customs of the ancient Egypt pl. 21. part 1 hat über einem Bild des Kneph den abgekürzten Namen: ϩΝ(ΗΒ), Chneb, und bei Letronne (Recueil des inscript. p. 125) findet sich der Name Ἀμένηβις, d. i. ΑΜΟΥΝ-ΝΗΒ, Amun-Kneph, wie Letronne richtig erklärt. So kommt Ἄμμων Χνοῦβις auf einer andern Inschrift vor (Letronne Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte p. 345), Hammon-Cenubis auf einer in den Steinbrüchen

zwischen Syene und Philae gefundenen lateinischen Inschrift (Letronne Recherch. p. 360). Der Name Ammon bezeichnet daher bei den griechischen und lateinischen Schriftstellern geradezu den Kneph, die höchste Gottheit der ägyptischen Urgötter-Vierheit, und nicht die vierfache Urgottheit selbst. So nennt z. B. Plato (Phaedrus p. 356) den in Theben verehrten Gott Ammon: *ἡ μεγάλη πόλις τοῦ ἄνω τόπου, ὃν οἱ Ἕλληνες αἰγυπτίας Θῆβας καλοῦσι, καὶ τὸν θεὸν Ἄμμωνα*, während ihn Plutarch (de Iside c. 21 in der oben [Note 79] angeführten Stelle) genauer Kneph nennt. Dass die Griechen, besonders die späteren, den Ammon mit ihrem höchsten Gotte, dem Zeus, vergleichen, ist bekannt, obgleich Zeus in der griechischen Mythologie durchaus nicht die Stelle hat, welche Amun-Kneph in der ägyptischen Glaubenslehre einnimmt. Was die Bedeutung der Namen Kneph, Knuphis, Chnumis anbelangt, so kommt **ΝΕΒ**, **ΝΕϤ**, die ägyptische Wortform von Kneph, von dem Stamme **ΝΕϤ**, **ΝΙϤΕ**, **ΝΕΒ**, **ΝΙΒΕ** flare, spirare, woher **ΝΙϤΕ**, *πνοή*, spiritus, und bedeutet Geist, wie *πνεῦμα*, das von *πνέω*, und spiritus, das von spiro sich gebildet hat. Dadurch erhält eine Stelle des Diodor (I, 12), welche dieselbe Erklärung enthält, Licht und Bestätigung. Nachdem er den Satz aufgestellt hat, dass die fünf bedeutendsten Gottheiten der Aegypter kosmischer Natur seien und Hephästos (Phtha) das Feuer, — Demeter (Rhea-Netpe) das Trockene, die Erde, — Okeame das Nasse, das Wasser, — und Athena (Neith) die Luft bedeute (Angaben, die zum Theil geradezu falsch sind, wie wir sehen werden), indem jedes dieser Wesen als Gottheit betrachtet und von denjenigen, die zuerst in Aegypten eine ausgebildete Sprache geredet hätten, mit einem besonderen, seiner Eigenthümlichkeit angemessenen Namen belegt worden sei, fährt er fort: *τὸ μὲν οὖν πνεῦμα* (**ΝΕϤ**) *Δία* (**ΑΜΟΥΝ**, *Ἄμμωνα*) *προσαγορεῦσαι, μεθερμηνευομένης τῆς λέξεως*, d. h. den Geist aber (die das Weltall beseelende Kraft) habe man, wenn man das Wort (das ägyptische **ΑΜΟΥΝ** nämlich, den Namen der höchsten ägyptischen Gottheit) übersetze, Zeus genannt, d. h. man habe den Geist für die höchste Gottheit erklärt, denn diesen Begriff verbindet der Grieche, besonders der spätere, mit seinem Zeus. (Dass indess Geist als die durch den Raum verbreitete Lebenskraft, das die Welt Beseelende, nicht aber in unserer heutigen abstrakten Bedeutung genommen werden muss, beweisen die gleich darauf folgenden Worte: *ὃν αἴτιον ὄντα τοῦ ψυχικοῦ τοῖς ζώοις ἐνόμισαν ὑπάρχειν πάντων οἱονεί τινα πατέρα*) Ebenso sagt Plutarch. de Iside c. 36: *Δία μὲν γὰρ οἱ Αἰγύπτιοι τὸ πνεῦμα καλοῦσι*, obwohl er das Wort *πνεῦμα* in dem mehr materiellen Sinne von Wehen, Ausfluss nimmt. — Knuphis **ΝΟΥϤ** kommt von demselben Stamme her, wie **ΝΕϤ** Kneph, da die Vokalwechsel bei vollkommen gleichbedeutenden Wörtern im Koptischen sehr häufig sind, z. B. **ΠΕΝΕ**, **ΠΕΕΝΕ**, **ΠΟΟΝΕ**, **ΠΩΩΝΕ**, transferre, **CΑΤ**, **CΕΤ**, **CΙϮ**, jacere; es ist wohl schwerlich verwandt mit **ΝΟΥϤΕ**, bonus. — Endlich Chnumis, **ΝΟΥΜ** ist dasselbe

Wort wie Chnubis, ⲚⲞⲨⲂ, da Ⲃ Ⲙ häufiger mit einander wechseln, z. B. ⲐⲰⲖⲈⲂ, ⲦⲰⲖⲈⲘ inquinare, ϨⲒⲚⲒⲂ, ϨⲒⲚⲒⲘ, dormire, ϬⲈⲢⲰⲂ, ϬⲀⲢⲰⲘ, baculus (s. Peyron. lex. copt. p. 19).

Dass als figuratives Zeichen bei dem Namen Kneph eine widderköpfige Göttergestalt vorkommt, bezieht sich darauf, dass dem Kneph der Widder geheiligt war. Kneph wird daher nicht blos in rein menschlicher Gestalt, sondern auch widderköpfig oder in ganzer Widdergestalt abgebildet.

84) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, cp. 4. p. 160: *νοῦν τε καὶ λόγον προστησάμενοι καθ' ἑαυτοὺς ὄντας, οὕτως δημιουργεῖσθαί φασι τὰ γιγνόμενα, ... καὶ τὴν πρὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ ζωτικὴν δύναμιν γινώσκουσι.*

85) Hermetis sermo sacer (p. 17 ed. Turneb.): *Ἦν γὰρ σκότος ἄπειρον ἐν ἀβύσσῳ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα λεπτὸν, νοερὸν, δυνάμει θείᾳ ὄντα ἐν χάει.* In dieser Stelle stimmt also die Bedeutung von *πνεῦμα* ganz mit der überein, welche *πνεῦμα* in der oben Note 83 angeführten Stelle des Plutarch hat.

86) Siehe die in Lobeck's Aglaophamus I. II, p. 472 angeführten Schriftsteller, welche sämmtlich als Glieder der Urgottheit die Zeit *χρόνος*, den Aether *αἰθήρ*, und den unendlichen Raum *χάος, πελώριον χάσμα* namhaft machen. Das vierte Urwesen, die Urmaterie, aus Wasser und feinen Erdtheilchen zusammengesetzt gedacht, und darum bald *ὕδωρ*, bald *τὸ ὑγρόν*, oder, wie von Pherekydes, *χθονία* genannt, fehlt, weil, wie schon bemerkt, die Neuplatoniker nur ein dreifaches Urwesen annahmen, was auf die Anführungen der Berichterstatter, welche dieser Schule angehören, natürlich Einfluss hat. Dass aber unter dem Aether wirklich der Urgeist verstanden werde, erhellt aus dem ganzen Zusammenhange, sowie daraus, dass sie den Aether auch *μονάς* nennen (Procl. in Tim. I, 54), die bekannte pythagoräische Bezeichnung des geistigen Urwesens.

87) [Hieroglyphen], [Hieroglyphen], [Hieroglyphen], [Hieroglyphen], ⲚⲎⲦ (s. Wilk. pl. 28) *Νηϊθ*; das hinzugefügte Zeichen [Hieroglyphe], auch [Hieroglyphe], ist ein Weberschiff, ⲚⲈⲦ, textorium, und dient bei seiner Aehnlichkeit mit dem Namen der Göttin als dessen Lautzeichen; es kommt auch häufig allein vor, um den Namen der Neith zu bezeichnen [Hieroglyphen] ⲦⲚⲈⲦ, ebenso: [Hieroglyphen] [Hieroglyphen] [Hieroglyphen]. Daher trägt die Neith das Weberschiff als ihr Namenszeichen auch auf ihrem Kopfe, so z. B. bei Wilkins. pl. 28, fig. 3, wie wir die Hathor, die Isis, die Nephthys, die Sate etc. mit ihren Namenszeichen über dem Kopfe werden dargestellt sehen. Die Griechen vergleichen die Neith mit ihrer Athena. So Plato im Timaeus, p. 22 a: *Τούτου δὲ τοῦ νομοῦ μεγίστη πόλις Σάϊς, ὅθεν δὴ καὶ Ἄμασις ἦν ὁ βασιλεύς· οἷς τῆς πόλεως θεὸς ἀρχηγός τίς ἐστιν αἰγυπτιστὶ μὲν τοὔνομα Νηΐθ, ἑλληνιστὶ δὲ, ὡς ὁ ἐκείνων λόγος, Ἀθηνᾶ.* Ebenso

Hesychius: *Νηΐθ ἡ Ἀθηνᾶ* (statt *Νηΐθη Ἀθηνᾷ* nach des Meursius Emendation in seiner Ausgabe des Chalcidius) *παρ' Αἰγυπτίοις.* Wenn daher die Griechen von der saitischen Göttin reden, so nennen sie dieselbe geradezu Athena. Der griechische Name scheint sogar von dem ägyptischen herzukommen, nur nicht auf die Weise, wie man ihn herzuleiten versucht hat, nämlich so, dass Athena die Umkehrung von Neitha wäre, herbeigeführt durch die älteste Bustrophedon-Schrift. Eine solche Herleitung hat wenig Wahrscheinlichkeit. Das Θ des Wortes ΝΗΙΘ scheint vielmehr der weibliche Artikel Ƭ, Θ zu sein, wie die hieroglyphische Schreibung des Namens wahrscheinlich macht, in welcher das ▲ bald vor bald hinter dem Weberschiffchen steht, welches als Lautzeichen des Namens Neith dient: [hieroglyph] und [hieroglyph]. Dann wäre der Stamm des Wortes ΝΗΙ, und der Artikel Ƭ, Θ könnte willkührlich vor oder nach demselben stehen, da der Artikel im Aegyptischen sowohl praepositivus als postpositivus ist. So wird ein Beiname der Göttin: ΜΑΥ, mater von den Griechen *Μουθ* ausgesprochen, also mit dem articul. postpos., wie das Wort auch in den Hieroglyphen geschrieben wird, während das Koptische, d. h. das spätere Aegyptische, den Artikel gewöhnlich vorsetzt: ƬΜΑΥ. Von ƬΝΕΙ, ΘΝΕΙ könnte dann Athena mit vorgesetztem A ebensogut herkommen, wie Hephaestos von Phtha, Athribis von Tribis, Triphis etc. Ueber die Bedeutung des Namens lässt sich mit Bestimmtheit Nichts festsetzen. Zwar hat sich im Koptischen ein Stamm ΝΗΙ, ΝΕΙ erhalten, der statuere, designare, constituere heisst, wovon ϮΝΕΙ, tempus constituere, ΘΝΕΙ, tempus statutum, terminus; das letztere Wort ist vollkommen identisch mit Neith, aber die Bedeutung ist verschieden. Wäre die Lesart Neuth gegründet, welche Chalcidius in seiner Uebersetzung des Timaeus an der oben angeführten Stelle darbietet: *Conditrix vero urbis dea aegyptiaca lingua censetur Neuth, Graecis dicitur Athena,* — so würde sie auf den Stamm ΝΕΥ, ΝΑΥ, videre führen, und ΘΝΕΥ, ΝΕΥΘ, würde visibilis, die Sichtbare bedeuten, ein Name, welcher für die Materie nicht unpassend wäre. Das bisher bekannt gewordene hieroglyphische Material bietet nicht Stoff genug zu einer Entscheidung. Die von Plutarch (de Iside c. 62) angegebene Bedeutung des Namens Neith: *τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ὄνομα .... φράζειν τόνδε τὸν λόγον· ἦλθον ἀπ' ἐμαυτῆς* (vom Verbum ΝΑ, ΝΗΥ, venire, ire) rührt zwar offenbar von Einem her, der des Aegyptischen kundig war, ist aber nichtsdestoweniger eine blosse etymologische Spielerei.

88) Damascius de prim. princ. p. 385: *Οἱ δὲ αἰγύπτιοι καθ' ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες ἐξήνεγκαν αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) τὴν ἀλήθειαν κεκρυμμένην, εὑρόντες ἐν αἰγυπτίοις δή τισι λόγοις, ὡς εἴη κατ' αὐτοὺς ἡ μὲν μία τῶν ὅλων ἀρχὴ σκότος ἄγνωστον* (Amun), *τὰς δὲ δύο ἀρχὰς ὕδωρ καὶ ψάμμον.* Die Dyas also sei Wasser und Staub (nicht Sand,

wie man gewöhnlich übersetzt) d. h. ein mit Staub, feinen Erdtheilchen, vermischtes schlammiges Wasser. Dass die Stelle so zu verstehen sei, beweist eine andere, oben Note 82 schon angeführte Stelle desselben Damascius (p. 381), wo er die orphische Lehre über die Urwesen auseinandersetzt: Ὕδωρ ἦν (φησὶν ὁ Ἱερώνυμος) ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη, ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ· δύο ταύτας ἀρχὰς ὑποτιθέμενος πρῶτον, ὕδωρ καὶ γῆν, ταύτην μὲν ὡς φύσει σκεδαστὴν, ἐκεῖνο δὲ ὡς ταύτης κολλητικόν τε καὶ συνεκτικόν. Was also Heraiskos ὕδωρ καὶ ψάμμος nennt, das heisst bei Hieronymos ὕδωρ καὶ γῆ, und die beiden Worte ψάμμος und γῆ sind offenbar gleichbedeutend, denn jene γῆ φύσει σκεδαστή ist ja nichts Anderes als ψάμμος, Staub. Staub und Wasser vereinigt, machten also jene schlammige flüssige Urmaterie aus, die daher mit gleichem Recht ebensowohl χθονία, Erdmasse, als ὕδωρ, Wasser, genannt werden konnte, je nachdem man sich einen oder den anderen Bestandtheil überwiegend dachte. Die also ὕδωρ als Urmaterie angeben, weichen von denen nicht ab, welche die χθονία oder γῆ als solche nennen, so entgegengesetzt auch die beiden Namen lauten.

89) Dass aber die Neith als Gottheit der Urmaterie, des Urwassers, des ὕδωρ im obigen Sinne, betrachtet wurde, beweisen die Hieroglyphenbilder, welche die Neith mit dem Zeichen ∿∿∿ auf den Händen darstellen. Denn ∿∿∿, das Bild einer wogenden Wasserfläche, ist das symbolische Zeichen des Wassers, das gewöhnliche figurative Zeichen der verschiedenen Arten von Flüssigkeiten (s. Champoll. gr. ég. p. 98), und daher, weil das Wasser im Aegyptischen ⲚⲞⲨⲚ heisst, das Lautzeichen für Ⲛ, den Anfangsbuchstaben des Wortes ⲚⲞⲨⲚ. Ein solches Bild der Göttin mit dem Zeichen des Wassers auf den Händen kommt z. B. vor bei Wilkinson pl. 28, fig. 5 mit der Ueberschrift: ⲚⲈⲒⲐ ⲦⲰⲎⲢⲒ ⲚⲞⲨⲦⲢ̄, ⲦⲘⲀⲨ, ⲦⲚⲈⲂ Ⲛ̄ ⲦⲠⲈ, Neith magna Dea, mater domina coeli.

90) Plutarch de Iside c. 9: Τὸ δ᾽ ἐν Σάει τῆς Ἀθηνᾶς ἕδος ἐπιγραφὴν εἶχε τοιαύτην: Ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον, καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδείς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν (d. h.: ich bin die Gemahlin keines sterblichen Gottes, keines θεός θνητός, keines Gottes des dritten Ranges, welche θεοὶ θνητοί hiessen, wie wir weiter unten sehen werden; denn das Aufheben des πέπλος oder χιτών ist ein Euphemismus für „Beischlaf", und hat keineswegs den mystischen Sinn von „Unerkennbarkeit des Wesens" u. dergl., den man wohl in diese Stelle hineinzulegen pflegt). Aehnlich Proclus commentar. in Tim. Plat. I, p. 30: Αἰγύπτιοι ἱστοροῦσιν ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς θεοῦ προγεγραμμένον εἶναι τὸ ἐπίγραμμα τοῦτο· τὰ ὄντα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ γεγονότα ἐγώ εἰμι· τὸν ἐμὸν χιτῶνα οὐδεὶς ἀπεκάλυψεν· (wie der letzte Satz hier lautet, hat ihm Proclus offenbar jenen der ägyptischen Lehre fremdartigen, mystischen Sinn untergelegt, und ohne die Parallelstelle bei Plutarch würde der wahre Sinn nicht zu errathen

sein) ὃν ἐγὼ καρπὸν ἔτεκον ἥλιος ἐγένετο. Dieser letzte Satz wird durch Hieroglyphen-Inschriften bestätigt, welche die Neith nennen: ннт тωнрι маү, тмас н̄ рн ϣамісє, Neith magna mater, genitrix Solis primogeniti (Champoll. panth. ég. pl. 23.)

91) So in der oben (Note 89) angeführten Inschrift; so bei Wilkinson pl. 28: нніт тωнрι ноү-тр̄, тмаү, тнєв н̄ тпє, Neith magna Dea, mater, domina coeli. Mutter der Götter heisst die Neith in einer Inschrift bei Champoll. panth. ég. pl. 23: нніт тωнрι ноүтр̄ тмаү (н̄) нєноүтр̄, Neith magna Dea, mater Deorum. Der Begriff: Gebärerin, Mutter, wird in diesen und ähnlichen Inschriften durch den Geier bezeichnet (Horapollo I, 11), weil die Aegypter den Geier für ein blos weibliches Thier hielten und ihm eine Fortpflanzung ohne männliche Begattung zuschrieben. Der Geier ist in den Hieroglyphen das Symbol der Weiblichkeit, der Mütterlichkeit. Der Geier kommt daher nicht blos in den Titeln der Neith vor, sondern auch auf den Bildern der Neith. Wird die Neith menschenköpfig dargestellt, so erhält sie häufig als Kopfputz, der die Haare einhüllt, einen Geierbalg mit dem über die Stirne hervorragenden Geierkopf. So bei Champ. panth. ég. pl. 6 unter der Ueberschrift: тмаү тнєв (н̄) тпє. Ebenso häufig erscheint die Neith menschengestaltig und geierköpfig.

92) In so fern sich die Aegypter die Urmaterie als mit selbstständiger Zeugungskraft beseelt dachten, stellten sie die Neith auch mannweiblich vor. So bei Champoll. panth. ég. pl. 6 bis. Wie in der früher (Note 82) angeführten Stelle des Damascius ein Bild des χρόνος, Sevek, in Schlangengestalt mit drei Köpfen: einem Löwen- und einem Stierkopf zu den Seiten und einem Götterkopf in der Mitte, geschildert wird, so wird auch in diesem Bilde die Göttin dreiköpfig dargestellt. Sie hat den Kopf einer Löwin auf der linken Seite, den Kopf eines Geiers, die gewöhnliche Bezeichnung mütterlicher Göttinnen (Horapollo I, 11), auf der Rechten, und den Kopf einer Frau in der Mitte. Neben den übrigen weiblichen Körperformen z. B. der weiblichen Brust, hat die Göttin auch zugleich ein aufgerichtetes männliches Zeugungsglied, das Sinnbild der erzeugenden Kraft. Da dies Bild der Neith als Gegenstück zu dem von Damascius geschilderten Bilde des Sevek unsere oben gegebene Erläuterung der Stelle des Damascius bestätigt, so mag die das Bild näher bezeichnende Hieroglyphen-Inschrift, die sich bei Champoll. panth. ég. pl. 6 quater, findet, mit

der Uebersetzung hier folgen: . ⲑⲱⲟⲩⲧ ϩⲟ ⲛ̄ ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲧⲙⲁⲩ, ϫⲉⲗ ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ϩⲟⲟⲩ, ⲙ̄ ϩⲟ ⲛ̄ⲧⲡⲁϩϣⲏ ⲧⲛⲟⲥⲧⲣ̄ ϫⲉⲗ ⲥⲛⲁⲩ ⲃⲁⲓ, ⲕⲓ ⲙ̄ ϩⲟ ⲛ̄ ⲧⲡⲁⲓ ϫⲉⲗ ⲡⲓⲥϣⲛ̄ⲧ (ⲁⲩⲱ) ⲧⲓⲧϣⲣ̄, ⲕⲓ ⲙ̄ ϩⲟ ⲛ̄ ⲛⲉⲣⲉⲟⲩ ϫⲉⲗ ⲥⲛⲁⲩ ⲃⲁⲓ, ϫⲉⲗ (ⲙ̄) ⲙⲁ ϩⲟⲛⲛⲟⲩ, ϫⲉϫ ⲥⲛⲁⲩ ⲧⲁⲛϩⲟⲩ, (ⲙ̄) ⲙⲁ ϫⲉⲗ ⲡⲁⲧ ⲛ̄ ⲧⲉ ⲙⲟⲩⲏ. Imago figurae Deae Mauth (i. e. Deae Neith), gerit (induit) tria capita; in capite (leonino) Deae terminos-perfringentis gerit duas palmas; item in eapite *τῆς δαίμονος* (ⲂⲀⲒ, der Geist, wird von den reinen abgeschiedenen Seelen, den reinen Dämonen gebraucht) gerit Schent et Tscher (partem superiorem et inferiorem coronae regiae); item in capite vulturis gerit duas palmas, gerit in loco phallum, gerit duas alas, in loco gerit pedes leaenae. Dies Bild ist ein Beispiel von der Art und Weise, wie die Hieroglypheninschrift abstrakte Begriffe versinnlichend darzustellen sucht, denn es soll den Begriff einer unendlichen, Alles aus sich erzeugenden und gebärenden, weltbeherrschenden Gottheit ausdrücken. Als weltbeherrschende Gottheit trägt sie auf dem mittleren menschengestaltigen Kopf die vollständige Königskrone, von welcher andere Gottheiten je nach ihrer höheren oder geringeren Würde nur den oberen oder unteren Theil auf dem Haupte tragen. Um ihre Unendlichkeit zu bezeichnen, erhält sie neben ihrem menschlichen Kopf auch noch einen zweiten löwenförmigen, nach der Inschrift den Kopf der Göttin Pascht, der unendlichen räumlichen Ausdehnung, welche das vierte mit Kneph, Neith und Sevek zur Urgottheit verbundene Urwesen ist. Eine solche Gemeinschaft der Attribute zwischen den vier Urwesen kommt mehrfach vor; so oben die Neith als Tamun mit den Attributen des Kneph, so (bei Champoll. panth. ég. pl. 6 quinq.) die Neith mit zwei Krokodilen, den Attributen des Sevek; so kommt auch die Pascht, die Gemahlin des Sevek, mit ihrem Löwen- und dem Krokodilkopf des Sevek, ihres Gemahles, vor (Champoll. panth. ég. pl. 6 sext.). Als die Alles Gebärende, die Allmutter, wird Neith durch den dritten Kopf, den Geierkopf, bezeichnet, denn der Geier, als das Symbol der Weiblichkeit und Mütterlichkeit, bezeichnet, wie wir gesehen haben, die Neith als Mutter, Mauth (s. oben Note 91). Das männliche Zeugungsglied ist das natürliche Symbol der selbstständig erzeugenden und schöpferischen Kraft, welche der Urmaterie zugeschrieben wurde. Um endlich die Vereinigung dieser verschiedenen Eigenschaften in einem und demselben

Wesen anzudeuten, sind die verschiedenen Gestalten so vereinigt, dass der mittlere menschenförmige Theil der Gottheit zu gleicher Zeit die Flügel des Geiers und die Füsse der Löwin an sich trägt. Auf ähnliche Weise sind alle übrigen vielgestaltigen und oft sehr unförmlichen Hieroglyphenbilder Bezeichnungen abstrakter Begriffe; vergl. unten Note 239, wo ein solches äusserst zusammengesetztes Hieroglyphenbild vorkommt, das den Sonnengott Re in allen seinen verschiedenen Eigenschaften und Aemtern darstellt.

93) So bei Wilkinson pl. 59 über einem Bilde der Neith, die als Gottheit der Urmaterie das Zeichen des Wassers auf den Händen trägt: ⲧⲁⲙⲟⲩⲛ ϩⲣⲁⲓϩⲏⲧ ⲧⲏⲡ ⲧⲓ ⲏⲥⲓ (ⲛ̄) ⲛⲉⲃⲁⲕⲓ, Tamun (die Amun, die Verborgene) habitans Thebis, antiquissima urbium. Als Gemahlin des Amun-Kneph wird daher die Neith auch geradezu mit den Attributen des Amun abgebildet, nämlich mit dem Schaafkopfe, welcher dem Widderkopfe des Amun entspricht, und der dem Amun eigenthümlichen Krone. So kommt sie unter dem Titel: ⲧⲁⲙⲟⲩⲛ ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄ bei Champollion vor (panth. ég. pl. 6 quinquies). Da nun die Neith, die Athena, in Sais verehrt wurde, und Amun-Kneph in der Thebais, so erklärt sich daraus die Notiz des Strabo (lib. XVII, c. 1. p. 559): *Ἄλλα δ' ἐστιν, ἃ τιμῶσι καθ' ἑαυτοὺς ἕκαστοι, καθάπερ Σαΐται πρόβατον καὶ Θηβαΐται.* In Theben nämlich war das männliche Schaaf, der Widder, dem Amun-Kneph geweiht, in Sais das weibliche Schaaf der Amun-Neith, der Gemahlin des Kneph. Dasselbe sagt Clemens Alex. in protrept. p. 25: *Σαΐταί τε καὶ Θηβαῖοι πρόβατον σέβουσι.*

94) Ein anderer Beiname, den die Neith mit der Pascht gemein hat, ist der Beiname ⲧⲓ ⲏⲥⲓ, die Alte, um sie als ein Glied der vorweltlichen Urgottheit zu bezeichnen. Daher die Verwechselung der Neith mit der Isis, der Schwester und Gattin des Osiris: Plutarch de Iside c. 62: *τὴν μὲν γὰρ Ἶσιν πολλάκις τῷ τῆς Ἀθηνᾶς ὀνόματι καλοῦσι.* Daher heisst Harseph der Sohn „der Alten" (s. unten Note 116). Daher erklärt es sich, wie es kommt, dass die Späteren die Isis als die *φύσις*, die Urmaterie, auffassen, aus der Alles Vorhandene entstanden ist (s. unten Note 185). Mit ihren verschiedenen oben angeführten Attributen kommt die Neith auch unter Lokalnamen vor, d. h. unter Ortsnamen, von solchen Städten hergenommen, wo ihre Verehrung vorzugsweise stattfand. Solche Lokalbeinamen haben die meisten Gottheiten; so heisst die Anait, die Artemis der Griechen: Bubastis, die bubastische Göttin, weil sie eine der Hauptgottheiten der Stadt Bubastos war; so heisst auf einer zu Seheleh gefundenen griechischen Inschrift Seb, der Kronos der Griechen: Petensetes, der zu Set, der Insel Seheleh, Verehrte; Thot, der Hermes der Griechen: Petensenes, der zu Sne, Esne, Verehrte. So erhält auch Neith von dem Hauptorte ihrer Verehrung den Lokalbeinamen: die

Thebanische, z.B. bei Wilkinson pl. 58, part 1: ϯ ⲛⲡ ⲛⲟⲩⲧⲣ ⲧⲱⲏⲣⲓ Thebana Dea magna; und dass hier wirklich die Neith gemeint ist, erhellt aus einer andern (ebendaselbst daneben stehenden) Inschrift: ϯ ⲛⲡ ⲧⲱⲏⲣⲓ ⲘⲀⲤⲚ̅ⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲢ̅, Thebana (Dea) magna genitrix Deorum. Dass aber die Neith wirklich in Theben verehrt wurde, beweisen andere Inschriften, welche die Neith als in Theben residirend angeben, z. B. ϯ ⲁⲙⲟⲩⲛ ϩⲣⲁⲓϩⲏⲧ ⲧⲏⲡ ϯ ⲏⲉⲓ, Tamun habitans Thebis antiquissima urbium.

95) ⲤⲈⲂⲈⲔ, auch (Wilkinson pl. 50, part 2), denn dem Sevech war das Krokodil geweiht, weswegen der Gott nicht blos menschen-, sondern auch krokodilköpfig abgebildet wird. Das in dem Heiligthum des Sevek zu Arsinoë gepflegte Krokodil hiess nach dem Gotte, wie alle übrigen in dem Tempel einer Gottheit gepflegten heiligen Thiere; daher nennt Strabo (XVII, c. 1, p. 455) dasselbe *Σοῦχος*, d. i. Sevech. Durch die Bedeutung des Sevech, als der unendlichen Zeit, erklärt sich auch die hieroglyphische Bedeutung des ihm geweihten Thieres, des Krokodils, indem dieses nach Horapollo I, 68. 69 in der Hieroglyphenschrift zur Bezeichnung verschiedener Zeitbestimmungen dient: *ἀνατολὴν λέγοντες δύο ὀφθαλμοὺς κροκοδείλου ζωγραφοῦσι . . . . . λύσιν δὲ λέγοντες κροκόδειλον κεκυφότα ζωγραφοῦσι.* Die Bedeutung des Namens Sevech lässt sich nicht sicher bestimmen. Denn obgleich sich im Koptischen ein Stamm **ⲤⲂⲔ** erhalten hat in dem Wort **ⲤⲂⲞⲔ**, imminui, parvus esse, **ⲤⲞⲂⲔ**, parvus, und dies letztere Wort mit dem von Strabo erwähnten *Σοῦχος* vollkommen identisch ist, so lässt sich doch keine Verbindung zwischen den Begriffen imminui, parvus esse und dem Begriff Zeit auffinden. Eher scheint in Sevek das Wort **ⲤⲈⲂ**, **ⲤⲈⲨ** Zeit, tempus, zu stecken und **Ⲕ** ein besonderes Wort zu bezeichnen, etwa **ⲞϨⲒ**, oder **ⲔⲰ**, **ϪⲰ**, stare, manere, persistere; , würde **ⲤⲈⲨ-ⲞϨⲒ** oder **ⲤⲈⲨ-ⲔⲰ** zu lesen sein, was dem griechischen *Σοῦχος* gleichkäme und tempus manens, persistens, die dauernde Zeit bedeutete. Dass Sevek den Beinamen **ⲀⲢϨⲈⲖⲖⲞ**, „der Nichtalternde“, hatte, kam oben, Note 82, vor. Das bis jetzt bekannte hieroglyphische Material über Sevek ist so beschränkt, dass der genauere Begriff dieser Gottheit aus dem Zusammenhange des Ganzen und aus einzelnen Stellen, wie oben in Note 82, mehr gerathen werden muss, als streng bestimmt werden kann; ihn für einen übelthätigen Gott zu halten, dazu führt aber theils der Begriff der Zeit, die ihrer Natur nach ebenso

zerstörend, als hervorbringend wirkt, theils die Natur der irdischen Verkörperung des Sevek. Denn Seb, Kronos, die irdische Emanation des Sevek, ist eine durchaus übelthätige Gottheit, deren frevlerische Handlungen (*Κρόνου ἄθεσμοι πράξεις* sagt Plutarch de Iside et Osiride cp. 25) auch in der griechischen Mythologie bekannt sind.

96) Die Namen der Göttin sind: ⲠⲀϨⲦ oder ⲠⲀϢⲦ ⲦⲚⲞⲨⲦⲣ̄ (denn ● bezeichnet sowohl ϩ als ϣ, und beide Laute wechseln mit einander, z. B. ϩⲰⲖⲔ, ϢⲰⲖⲔ, plectere; ⲠⲰϩ, ⲠⲰϢ, rumpere) *Dea Pacht* oder *Pascht*, d. h. Dea effusa, die ausgegossene, ausgebreitete Gottheit, von ⲠⲀϨⲦ effundere. Oder ⲘⲈⲚϨⲀⲈ ⲦⲚⲞⲨⲦⲣ̄ ⲠⲀϨⲦ (Wilkinson pl. 27, part 2, Inschrift 3) *Menhai-Pacht;* so nämlich: ⲦⲈ ⲘⲈⲚϨⲀⲈ kommt der Name ausgeschrieben bei Wilkinson pl. 51, part 3 vor, d. h. Dea fine earens, effusa, die endlos ausgebreitete Gottheit, denn ⲘⲈⲚ-ϨⲀⲈ ist zusammengesetzt aus ⲘⲈⲚ, nullus, non, sine, und ϨⲀⲈ, finis, terminus, und bedeutet also: endlos, ohne Ende. Oder ⲠⲀϨ-ϢⲈ, ⲠⲀϢϢⲈ ⲦⲚⲞⲨⲦⲣ̄, Dea rumpens mensuram, die alles Maass durchbrechende, übersehreitende, unermessliche Gottheit, von ⲠⲀϨ, ⲠⲰϨ, ⲠⲰϢ rumpere, frangere und ϢⲈ, ϢⲒ mensura (Hieroglypheninschrift in Champoll. panth. égypt. pl. 6. quater, 2. Zeile). Endlich kommt die Pascht zu Esne, wo sie mit Kneph und Hake (Harseph) eine Götter-Trias bildet (Salvol. analyse gr. p. 22, Nr. 73), auch unter dem Titel ⲦⲚⲈⲂ ⲞⲨⲞⲨ Domina spatii vor, denn ⲞⲨⲎⲨ, ⲞⲨⲎⲞⲨ heisst: distare, longe esse, remotum esse, ⲞⲨⲈⲒ, ⲞⲨⲎⲒ, longe distans, buchstäblich übereinstimmend mit der Angabe des Horapollo I, 29: *φωνὴν δὲ μακρόθεν βουλόμενοι δηλῶσαι, ὃ καλεῖται παρ' Αἰγυπτίοις ουαιὲ, ἀέρος φωνὴν γράφουσι κτλ.* Einen solchen Titel der Pascht vom Tempel zu Esne hat Wilkins. pl. 72, part 3; er lautet: ⲦⲚⲈⲂ ⲞⲨⲞⲨ ⲦⲈ ⲚⲞⲨⲦⲣ̄ ⲛ̄ ⲦⲂⲀⲔⲒ ⲤⲚⲈ, ⲦⲚⲞⲨⲦⲣ̄ ⲚⲀⲀ ⲙ̄ ⲦⲔⲀϨ ⲔⲞⲒ Domina spatii, Dea Urbis Esne, Dea magna in terra Aegypto. Alle diese Namen bezeichnen schon durch ihre blosse Wortbedeutung deutlich genug die Gottheit des unendlichen Raumes. Ferner hat Pascht auch den Titel: ⲠⲀϢⲦ ⲦⲰⲎⲢⲒ ϨⲈⲔⲦⲈ (Wilkinson pl. 27, part 2, Inschrift 2) Pascht magna Hecate, i. e. regina, denn ϨⲈⲔⲦⲈ ist nur das Feminin. von ϨⲒⲔ, rex, moderator, ein Titel, den die Pascht mit mehreren grösseren Göttinnen, der Neith, der

Rhea etc. gemein hat, der also nirgends, wo er vorkommt, ein Eigenname sein kann. Unter allen diesen Namen erscheint die Pascht gewöhnlich als löwenköpfige Göttin; dass sie daneben auch die rein menschliche Form mit allen übrigen Göttergestalten gemein hat, versteht sich von selbst, denn alle Götter werden neben der ihnen eigenthümlichen Thiergestalt auch noch in rein menschlicher Gestalt abgebildet.

97) Dass die Pythagoräer mit dem Begriffe des unendlichen Raumes zugleich den des Urdunkels verbanden, beweist eine Stelle des Proclus in Tim. II, p. 117 (in Lobeck's Aglaoph. p. 474): *ἡ ἐσχάτη ἀπειρία, ὑφ' ἧς καὶ ἡ ὕλη περιέχεται .... χώρισμα μέν ἐστιν ὡς χώρα τῶν εἰδῶν καὶ τόπος, οὔτε δὲ πέρας οὔτε πυθμὴν οὔτε ἕδρα περὶ αὐτήν ἐστιν, ἀζηχὲς δὲ αὖ σκότος καὶ αὕτη ὀνομάζοιτο ἄν,* worin die hervorgehobenen Worte Bruchstücke aus der orphischen Theogonie sind, wie Lobeck bemerkt. Es ist also zu vermuthen, dass auch die Aegypter die Begriffe des unendlichen Raumes und des Urdunkels mit einander verbanden. Diese Vermuthung findet sich durch anderweitige Nachrichten bestätigt. In einer Stelle des Plutarch (Symposiac. l. IV, quaest. 5 sect. 2): *τὴν μὲν μυγαλῆν ἐκτεθειάσθαι λέγουσιν ὑπ' Αἰγυπτίων, τυφλὴν οὖσαν, ὅτι τὸ σκότος τοῦ φωτὸς ἡγοῦντο πρεσβύτερον,* wird die Heilighaltung der Spitzmaus aus ihrer Beziehung auf das Urdunkel hergeleitet. Die Spitzmaus muss also der Gottheit des Urdunkels geweiht gewesen sein, denn sonst würde der Satz, welcher den Grund für die Heilighaltung der Spitzmaus angeben soll, ohne einen vernünftigen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sein. Diese Stelle des Plutarch erklärt eine andere bei Herodot (II, 67), welche besagt, dass die Spitzmäuse nach Buto gebracht und dort begraben worden seien, also einer der dort verehrten Gottheiten geheiligt waren; denn nach ägyptischer Sitte wurden die heiligen Thiere nach ihrem Tode aus ganz Aegypten nach dem Tempel derjenigen Gottheit gebracht, der sie heilig waren, um in dessen Nähe begraben zu werden. Nun aber war die in Buto verehrte Hauptgottheit die Leto, die daselbst ein berühmtes Orakel hatte. Der Leto also müssen die Spitzmäuse heilig gewesen, und sie als Göttin des Urdunkels betrachtet worden sein. Dies wird durch die Nachrichten der Alten bestätigt, welche die Leto Nyx nennen. So Eustathius (Commentar. in Iliad. *α* p. 22): *Λητοῦς υἱὸς ὁ Ἀπόλλων λέγεται, τουτέστι νυκτός· δοκεῖ γὰρ ἐξ αὐτῆς, οἷα μητρός, ὁ ἥλιος γεννᾶσθαι, ὡς καὶ Σοφοκλῆς ἐν Τραχινίαις λέγει.* (S. Jablonsky panth. aegypt. l. III, c. 4). Nun ist aber die Leto, die Reto der Aegypter, nichts Anderes, als die irdische Verkörperung der Pascht, wie Okeamos die des Kneph, Kronos (Sev) die des Sevech, Rhea (Netpe) die der Neith. Die Leto ist also nur eine andere Form der Pascht und mit ihr eng verwandt. Da es eine ägyptische Sitte war, mehrere verwandte Gottheiten, gewöhnlich eine Dreizahl von Göttern, zugleich in Einem Tempel zu verehren, so lässt sich voraussetzen, dass in dem Tempel der Leto auch die Pascht verehrt wurde, ja dass vielleicht die Leto nur die *θεὰ σύνναος* der Pascht

war. Dies wird durch Hieroglypheninschriften bestätigt, welche die Pascht Herrin von Buto nennen. So bei Wilkinson pl. 51, part 3: [hieroglyphs] ⲘⲈⲚϨⲀⲈ ⲦⲰⲎⲢⲒ ⲦⲚⲈⲂ (ⲛ̄) ⲦⲂⲀⲔⲒ ⲠⲈⲦⲐⲰ, Menhai (Dea fine carens) magna domina urbis Buto. In einer andern Inschrift (Wilk. plat. 51, part 3) heisst sie: [hieroglyphs] ⲘⲈⲚϨⲀⲈ ⲦⲚⲈⲂ (ⲛ̄) ⲦⲔⲀϨ ⲠⲈⲦⲈⲚⲦⲰ, Menhai domina regionis (nomi) Peteneto. Ebendaselbst pl. 27, part 2, fig. 1: [hieroglyphs] ⲠⲀϢⲦ ⲦⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ⲚⲀⲀ ⲠⲦⲀϨⲘⲀⲒ ⲦⲚⲈⲂ ⲠⲈⲦⲈⲚⲦⲰ, Pascht, dea magna, dilecta a Phtah, domina Peteneto. In allen diesen Inschriften wird Pascht Herrin von Buto, sowohl der Stadt, als des zu ihr gehörigen Nomos genannt. Denn Peteneto, das Phthenotes des Ptolemäus (Geograph. l. IV), das Ptenethu des Plinius (Hist. natur. l. V, cap. 9), ist der noch im Koptischen erhaltene Name derselben Stadt und Provinz, die Herodot Buto nennt (Peyron, Lex. copt. p. 172). Buto und Peteneto sind sogar identische Formen eines und desselben Namens. Buto, ⲠⲞⲨⲦⲰ, ist nämlich zusammengesetzt aus ⲠⲞⲨ, ⲠⲞⲨⲒ, der, dieser, und ⲦⲰ, ⲐⲰ, einem der Namen des Phtah, und bedeutet *τὸ τοῦ Φθᾶ* sc. *ἱερόν*; und Peteneto aus ⲠⲈ, dem Artikel der, ⲈⲦ, dem pron. relat. qui, Ⲛ. der Genitivpartikel und demselben Götternamen ⲐⲰ: das (sc. Heiligthum) welches (ist) des Tho, *τὸ τοῦ Φθᾶ* sc. *ἱερόν*. Ganz nach derselben grammatischen Analogie wie in einer zu Seheleh gefundenen griechischen Inschrift (Letronne Recueil p. 390) Dionysos (Osiris) *Πετεναμένπης* heisst: Ⲡ (is) ⲈⲦ (qui scil. est) ⲛ̄ ⲈⲘⲈⲚⲦ (orci, inferorum); ebenso heisst Kronos-Sev ebendaselbst *Πετενσέτης*, der von Sete, der Insel Seheleh; und Hermes-Thot: *Πετενσένης* der von Sne.

Aus dieser Verwandtschaft der Pascht und der Leto geht also hervor, dass auch mit dem Begriffe der Pascht der Begriff des Dunkels, der Finsterniss verbunden war, dass sich die Aegypter den unendlichen Raum finster dachten.

Daher bezieht sich wohl eine von Wilkinson (pl. 58, part 3) angeführte Inschrift, die von einer Göttin der Finsterniss redet, ohne Zweifel auf die Pascht. Zwar ist die zweite Hieroglyphe gerade im Götternamen ausgelöscht, glücklicherweise aber lässt sie sich ergänzen, da die Göttin ihren Namen noch einmal auf dem Kopfe trägt. Die Inschrift lautet: [hieroglyphs] ⲦⲔⲀⲔⲈ ⲦⲘⲀⲤ ⲛ̄ ⲚⲈⲐⲰ ⲚⲒⲂⲞⲨ, tenebrae genitrix mundorum omnium, die Urfinsterniss die Erzeugerin aller Welten, nämlich der himmlischen, irdischen und unterirdischen Welt. Ein anderes, seiner Kleinheit wegen etwas un-

deutliches Hieroglyphenbild (bei Wilkinson pl. 43, A) scheint sich auch auf die Pascht als Gottheit des Urdunkels zu beziehen. Das Bildchen, das mit andern kleinen Göttergruppen die Figur eines jugendlichen Gottes umgiebt (3. Reihe von oben rechts), stellt eine knieende, von Lotosblumen umgebene weibliche Figur vor, die eine Sonnenscheibe auf dem Kopfe trägt, ein Krokodil säugt und zu Häupten von zwei Uräusschlangen umgeben ist, während zu ihren Füssen zwei kleine Thiere, vielleicht Spitzmäuse darstellend, angebracht sind Neben dem Bilde steht folgende Inschrift: ⲦⲒ ⲎⲤ ⲦⲚⲈⲂ (Ⲛ̄) ϨⲎⲒⲂⲒ ⲦⲤⲞⲂⲚ, Antiqua, domina umbrae (tenebrarum) Syenitica. Das Wort ⲎⲤ, wie auch im Aegyptischen der Name Isis geschrieben wird, ist ein mehreren grossen Gottheiten, selbst Städten, z. B. der Stadt Theben (s. Note 94) zukommender Ehrentitel und bedeutet: „die Alte." Der Name Isis selber kommt erst von diesem Titel her; Diodor. Sicul. I, 11: τὴν δὲ Ἶσιν μεθερμηνευομένην εἶναι παλαιάν. Als Titel der Pascht kommt ⲎⲤ, antiqua, nochmals vor in Note 98. Auch der Titel Dea Syenitica kommt der Pascht in ihrer Eigenschaft als Ilithyia zu, s. unten Note 99.

Als Göttin des unendlichen Raumes und des Urdunkels wird daher auch wohl die Pascht zweiköpfig dargestellt, nämlich mit dem Kopfe eines Krokodils hinter dem Löwenkopf (bei Champoll. panth. ég. pl. 6, sexties), denn das Krokodil bedeutete auch die Finsterniss (Horapoll. I, cp. 70).

Da nach Strabo l. XVII, p. 559 die Bewohner von Athribis auch die Spitzmäuse heilig hielten, so scheint die auf Hieroglyphenbildern vorkommende löwenköpfige Göttin Triphis ebenfalls nur die Pascht zu sein, indem Triphis ein Lokalbeiname von der Stadt Triphis, Athribis ist, in welcher die Pascht auch verehrt wurde. Denn auch andere Gottheiten erhalten solche Lokalbeinamen von den Hauptorten ihrer Verehrung, wie z. B. die ägyptische Artemis „Bubastis", die Bubastische hiess, von der Stadt Bubastos, in welcher sie die Hauptgöttin war. Dass aber Triphis und Athribis ein und derselbe Name ist, beweist das Koptische, in welchem diese Stadt ohne Unterschied ⲀⲐⲢⲎⲂⲒ und ⲐⲢⲎⲂⲒ heisst. Dass wenigstens Triphis eine der grössten Gottheiten war, beweist eine in den Ruinen von Panopolis, dem ägyptischen Chemmis, gefundene griechische Inschrift (s. Letronne Recueil des inscript. I, p. 106): Τρίφιδος καὶ Πανὸς θεῶν μεγίστων; in dieser Inschrift wird Triphis mit Pan, d. h. dem Menth-Harseph, dem innenweltlichen Schöpfergott, der unmittelbaren Emanation des Amun-Kneph, in Eine Rangordnung gestellt und zu den grössesten Gottheiten gerechnet, was vollkommen auf die Pascht passt. Nach der gewöhnlichen Meinung wird die Pascht für einerlei gehalten mit der Bubastis, in welcher die Griechen ihre Artemis wiederfinden (Herodot. II, 137. 157). Das bisher Vorgetragene wird eine Widerlegung dieser Meinung unnöthig machen. Da sie aber selbst noch von Champollion

in seiner gr. ég. p. 119 getheilt wird und die Lautähnlichkeit der Namen Pascht und Bubastis für sich hat, so wird es gut sein, geradezu aus der Wortbildung des Namens Bubastis nachzuweisen, dass Bubastis und Pascht verschiedene Namen sind. Bubastis, ⲠⲞⲨⲠⲀϢⲦ ist wie ⲠⲞⲨⲦⲰ zusammengesetzt aus ⲠⲞⲨ die abgekürzte Form von der, dieser, und dem Götternamen ⲠⲀϢⲦ und bedeutet also ⲠⲞⲨ ⲢⲠⲈ Ⲛ̄ ⲠⲀϢⲦ, *τὸ τῆς Πάχτ* sc. *ἱερόν*, wie Buto *τὸ τοῦ Θῶ* sc. *ἱερόν*. Es ist also gleich Buto ein Städtename, hergenommen von einem Tempel der Pascht, um welchen her die Stadt lag. So ist auch die Stadt Busiris nach einem Tempel des Osiris benannt; denn Busiris, ⲠⲞⲨⲤⲒⲢⲒ ist eigentlich ⲠⲞⲨ-ⲞⲤⲒⲢⲒ, *τὸ τοῦ Ὀσίριδος ἱερόν*. Nun lehren die Inschriften, dass es bei den Aegyptern, wie bei anderen Völkern, Sitte war, eine Gottheit nach dem Namen der Stadt zu benennen, in welcher einer ihrer Haupttempel war. So heisst die Neith, wie oben in Note 94 nachgewiesen worden ist, die thebanische Göttin. So z. B. in der Inschrift bei Wilkinson, pl. 58, part 2:

ⲦⲒ ⲎⲠ ⲦⲰⲎⲢⲒ ⲘⲀⲤ Ⲛ̄ ⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲢ̄.
Dea Thebana magna genitrix Deorum, die thebanische Göttin, von der Stadt Theben, wo sie einen Tempel hatte. Denn dass hier von keiner Personifikation der Stadt Theben die Rede sein kann, beweist der Beisatz: „die grosse Erzeugerin der Götter." So heisst denn auch die von den Griechen mit ihrer Artemis verglichene Göttin ⲠⲞⲨⲠⲀϢⲦ, *Βούβαστις*, die Bubastische, weil sie in der Stadt Bubastis oder Bubastos ihren Haupttempel hatte. Nun ist es durch diese grammatische Erklärung ohne Weiteres klar, dass die Pascht selbst nicht Bubastis, „die Bubastische", genannt werden konnte, weil sie dann nach sich selber wäre zubenannt worden, was widersinnig ist. Pascht und Bubastis sind also verschiedene Namen und konnten nicht derselben Gottheit zukommen. Weiter unten wird sich zeigen, dass die Bubastische Göttin, die Artemis der Griechen, die ägyptische Göttin Anath war.

98) Die Fragmente der orphischen Theogonie erwähnen mehrfach eine Göttin des Geschickes, der Weltordnung, der Gesetzlichkeit, unter den Namen: *Ἀνάγκη*, *Ἀδράστεια*, *Δίκη*, *Νόμος* etc. und bezeichnen sie ausdrücklich als eine vorweltliche Gottheit. Proclus in Alcib. p. 220: *πρὸ τοῦ κόσμου Δίκη συνάπτεται τῷ Διί* (dem Amun-Kneph)· *πάρεδρος γὰρ ὁ Νόμος τοῦ Διός, ὥς φησιν Ὀρφεύς*. (Lobeck Aglaopham. p. 533). In der oben (Note 82) angeführten Stelle des Damascius (de prim. princ. p. 381) wird die *Ἀνάγκη, ἡ αὐτὴ καὶ Ἀδράστεια*, ausdrücklich als die Gottheit des unendlichen Raumes erklärt, und ist also auch dieselbe wie das *Χάος* und die *Νύξ*, als deren Tochter von Hermias in Phaedr. p. 144 die *Δικαιοσύνη*, die innenweltliche Gerechtigkeit, Weltordnung, die Tme, Themis der Aegypter angegeben wird (s. unten Note 188). *Ἀνάγκη*, *Ἀδράστεια*, *Δίκη*, *Νόμος*,

Χάος und *Νύξ* sind demnach alles nur verschiedene Namen einer und derselben Gottheit: der Gottheit des dunkeln Ur-Raumes. Dass die Aegypter mit ihrer Pascht, der Göttin des dunkeln Ur-Raumes, ebenfalls denselben Begriff einer Dike verbanden, und dass daher die orphische Vorstellung von einer Nyx-Dike so gut wie der gesammte übrige orphische Ideenkreis aus der ägyptischen Glaubenslehre herstammt, beweist eine Abbildung der Pascht (bei Champoll. panth. ég. pl. 6. septies) mit der Hieroglypheninschrift: [Hieroglyphen] ⲡⲁϣⲧ ⲧⲛⲁⲁ ⲉⲓⲣⲓ (ⲛ̄) ⲕⲱϯ ⲧⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ϩⲉ ⲧϩⲟⲛ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲛⲓⲃⲟⲩ ⲱϥⲉ (ⲛ̄) ⲛⲉ ⲥⲱⲃⲉ. Pascht magna Dea, custos mundi, domina principii, imperatrix omnium Deorum, castigatrix impiorum. Auch hier also erscheint die Urgottheit Pascht als Züchtigerin der Gottlosen, d. h. als Dike. [Hieroglyphe] ⲧⲛⲉⲃ ⲛ ϩⲉ, domina initii, principii, bezeichnet die Pascht als eine Urgottheit, die im Anbeginne, vor der Welt und allen mit der Welt entstandenen Gottheiten, schon vorhanden war; [Hieroglyphe] bezeichnet den Buchstaben ϩ und als Abkürzung den Begriff ϩⲏ initium, principium (Salvolini analyse gr. p. 49, Nr. 205). Dass das Auge im Aegyptischen *ἴρι* hiess, sagt Plutarch de Iside cp. 10: *τοῦ δὲ ἴρι τὸν ὀφθαλμὸν αἰγυπτίᾳ γλώττῃ φράζοντος*. Das Wort für Auge ist demnach ganz gleichlautend mit dem Verbum ⲓⲣⲓ, ⲉⲣⲓ, ⲉⲓⲣⲓ facere und dies ist wichtig zur Erklärung mancher hieroglyphischen Namenszeichen, in welchen das Auge geradezu das Verbum ⲓⲣⲓ, ⲉⲓⲣⲓ facere bedeutet (s. Champoll. gr. ég. chap. XII, § 1, 3). Im Koptischen hat sich ⲉⲓⲣⲓ als Subst. mit der Bedeutung oculus nicht mehr erhalten. Zugleich giebt diese Inschrift den Aufschluss, wie die Pascht, als Raumgottheit, zu dem Begriffe einer Dike kommt. Sie heisst nämlich in der Inschrift [Hieroglyphe] ⲉⲓⲣⲓ ⲛ ⲕⲱϯ, Auge, d. h. Aufseherin, Wächterin, der Weltkugel. Diesen Titel erhält sie offenbar in ihrer Eigenschaft als Göttin des unendlichen Raumes, in welchem sich die Weltkugel bei ihrer täglichen Umdrehung bewegt. (Denn der Sonnenball wurde, wie wir unten sehen werden [s. Note 142 sq.], nicht blos als eine Emanation der guten Urgottheiten, des Amun-Kneph und der Neith, sondern in seiner Eigenschaft als Regler der Zeit zugleich als eine Emanation des bösen Urwesens Sevek, der Urzeit, betrachtet, und galt also für einen Gott von gemischter Natur, von dem ebensogut das Licht und die Alles belebende und erzeugende Wärme der Saatzeit, wie die übermässige, Alles versengende Hitze des Sommers ausging. Da aber sowohl in den guten, segenbringenden, wie in den verderblichen Einflüssen der Sonne eine strenge Regelmässigkeit nach der Reihenfolge der Jahreszeiten stattfand, so lag der Gedanke nahe,

die Ursache dieser strengen Regelmässigkeit in der überwachenden Kraft einer anderen, durchaus guten Gottheit zu suchen. Und als eine solche sah man nun die Gottheit des unendlichen Raumes an, durch deren Gebiet die Sonne ihren Lauf vollendete.) So ward die Pascht, die Gottheit des unendlichen Raumes, als Aufseherin der Weltkugel betrachtet, und erhielt dadurch den Begriff einer Hüterin der Weltordnung. Diese Erklärung wird durch eine Hieroglypheninschrift (bei Wilkinson pl. 72, part 3) bestätigt, in welcher die Pascht geradezu unter ihrem Titel: Herrin des Raumes (s. Note 96), Aufseherin der Weltkugel genannt wird. Die Inschrift lautet: **ⲧⲛⲉⲃ ⲟⲩⲟⲩ ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄, ⲉⲓⲣⲓ (ⲛ̄) ⲕⲱϯ, ⲡⲉⲧⲡⲉ ⲧⲓ ⲏⲥ, ⲧⲓ ⲱⲏⲣⲓ**, Domina spatii, Dea, custos mundi, quae est in coelo, antiqua, magna. Weiter unten (s. Note 149) wird sich ausweisen, dass zugleich die innenweltlichen Raumgottheiten, Sate und Hathor, insbesondere als Aufseherinnen der Sonne, als Bewacherinnen der Sonne und ihres Laufes betrachtet wurden, so dass die Aegypter drei Gottheiten, die drei Raumgottheiten, als Hüterinnen der Weltordnung annahmen, die drei *Ἐριννύες*, **ⲉⲣⲓ-ⲛ̄-ⲟⲥⲉ**, Hüterinnen des Frevels, die auch bei Heraklit als Aufseherinnen des Sonnengottes vorkommen.

In dem zur oben angeführten Hieroglypheninschrift gehörigen Bilde wird die Pascht als löwenköpfige Göttin dargestellt, mit einer Sonnenscheibe auf dem Kopfe und eine Schlange, auf die sie mit ihren Füssen tritt, mit beiden Händen haltend; dieselbe Schlange, die auf Hieroglyphenbildern als die Thiergestalt des Apophis, des Götterfeindes, des Sev, der irdischen Verkörperung von Sevek, dem bösen Urwesen vorkommt; eine sinnbildliche Darstellung ihres Begriffes als Dike, die sich selber erklärt. Aus dieser Bedeutung der Pascht als Wächterin der Welt erklärt sich nun auch ihre löwenköpfige Gestalt. Denn nach Horapollo I, 19 hat der Löwe die symbolische Bedeutung: Wächter. So wird auch der Sonnengott selbst als Wächter und Aufseher der irdischen Welt in Löwengestalt abgebildet, die gewöhnliche Form des Sphinx (s. unten Note 147). Es ist wahrscheinlich, dass auch die Pascht nicht blos löwenköpfig, sondern auch in ganzer Löwengestalt dargestellt wurde; das wäre denn die von den Alten erwähnte weibliche Sphinx.

99) Nach den griechischen Berichten kannten die Aegypter auch eine Gottheit, welche die Griechen mit Ilithyia, der Vorsteherin der Geburten, der Geburtshelferin, identificirten. Die ägyptische Gottheit kann natürlich nicht Ilithyia geheissen haben, denn obgleich der Name *Εἰλείθυια* kein griechisches Wort ist, so ist er auch kein ägyptisches, sondern die gräcisirte Form des phönikischen יִלֶּדֶת, יוֹלֶדֶת, eine ältere Participialform mit Futurbildung, statt der gewöhnlichen in der Sprache herrschend gewordenen Participialformen, die sich besonders in nom. propr. erhalten hat, z. B. יִצְחָק, יַעֲקֹב, יִבְנֶה (s. Gesen. Lehr-

geb. der hebr. Sprache § 120, 38, p. 500). יוֹלֶדֶת, יַלֶּדֶת sind also Participialformen des Piel und Hiphil und ganz gleichbedeutend mit den gewöhnlichen Formen מוֹלֶדֶת, מְיַלֶּדֶת, die Gebären-Machende, die Geburtshelferin, obstetrix, von יָלַד gebären: und Wesseling zu Diodor lib. V, 73 pag. 389 sagt mit Recht: *id autem nomen cum Grammatici ab ἐλεύθω venio derivant, nugas agunt. Phoenicum sermonis est* ילד, *pario, procreo, hinc Graecis* Εἰλείθυια *partus praeses.* Die Ilithyia ist demnach dieselbe Göttin, welche bei den Phönikern und Assyrern auch *Μύλιττα* hiess und von den Griechen mit ihrer Aphrodite verglichen wird, denn *Μύλιττα* ist offenbar nur die gräcisirte Form des phönikischen מוֹלֶדֶת. Dass aber die Ilithyia wirklich eine ägyptische Gottheit war, erhellt aus dem Namen einer ägyptischen Stadt in der Thebais, am Nil südlich von Theben in der Nähe von Apollinopolis magna, welche bei den Griechen *Εἰληθυίας πόλις* hiess (Strabo XVII, p. 561). Unter die alten Gottheiten der Aegypter wird Ilithyia ausdrücklich gerechnet bei Diodor I, 12.

Zu einer näheren Begriffsbestimmung der ägyptischen Gottheit, welche von den Griechen mit ihrer Ilithyia identificirt wurde, führen zwei Stellen des Pausanias. In der ersten (IX, 27) nennt er die Ilithyia Mutter des Eros. Die Stelle lautet: *Λύκιος δὲ Ὠλὴν, ὃς καὶ τοὺς ὕμνους τοὺς ἀρχαιοτάτους ἐποίησεν Ἕλλησιν, οὗτος ὁ Ὠλὴν ἐν Εἰλειθυίας ὕμνῳ μητέρα Ἔρωτος τὴν Εἰλείθυιάν φησιν εἶναι.* Es bedarf keiner weitläufigen Auseinandersetzung, dass diese Vorstellungsweise nicht aus der griechischen Mythologie entnommen sein kann; denn weder Hera, noch Artemis, welchen bei den Griechen das Amt einer Geburtsgöttin, Ilithyia, zugetheilt wurde, haben den Eros zum Sohn. Sondern da Olen, gleich Orpheus und Musaeus, zu denjenigen älteren theologischen Dichtern gezählt wird, welche sich an ägyptischen Glauben und Gottesdienst anschlossen, auch die Ilithyia, wie wir gesehen haben, eine ägyptische Gottheit ist, so muss die Ilithyia als Mutter des Eros auch eine ägyptische Vorstellung sein. Eros aber ist bei den Aegyptern der aus der Urgottheit in die Welt übergegangene, der Erzeugung und Weltbildung vorstehende, schöpferische Geist Harseph-Menth, wie wir sehen werden. Aus der Urgottheit unmittelbar emanirt, kann er also mit gleichem Recht sowohl ein Sohn der Neith, der Urmaterie, als auch ein Sohn der Pascht, der unendlichen Ausdehnung, genannt werden, denn beide weiblichen Gottheiten sind Glieder der vierfachen Urgottheit; sowie er denn auch als Erzeuger der kosmischen Gottheiten, der Himmelskörper und der innenweltlichen Räume, der Gemahl dieser beiden Gottheiten genannt wird. Denn mit der Neith, der Urmaterie, erzeugte er Re, die Sonne, und Toth, den Mond; mit der Pascht, der unendlichen Ausdehnung, erzeugte er Sate, die Göttin der Oberwelt, des erhellten Weltraumes, und Hathor, die Göttin der Unterwelt, des dunkeln Weltraumes. Harseph erscheint also zugleich als der Sohn und der Gemahl zweier Gottheiten; eine Vorstellung, die, wenn sie eine menschenähnlich gedachte Gottheit beträfe, allerdings eine Ungereimtheit in sich schlösse, die aber deshalb aufhört wider-

sinnig zu sein, weil alle diese Gottheiten kosmische Wesen, Sachbegriffe sind. In der That nennen die Hieroglypheninschriften den Harseph ebensowohl Sohn der Neith (s. unten Note 116), als auch Sohn der Pascht (s. Note 118). Welche von beiden Gottheiten aber unter der Ilithyia verstanden worden sei, bestimmt die zweite Stelle des Pausanias (VIII, 21): *Λύκιος δὲ* (d. h. Olen) . . . . *ὕμνους καὶ ἄλλοις ποιήσας καὶ ἐς Εἰλείθυιάν τε, εὔλινόν τε αὐτὴν ἀνακαλεῖ, δῆλον ὡς τῇ Πεπρωμένῃ τὴν αὐτὴν, καὶ Κρόνου πρεσβυτέραν φησὶν εἶναι.* Nach dieser letzteren Stelle wäre also unter der Ilithyia die Pascht zu verstehen, denn in der vorhergehenden Note haben wir gesehen, dass die Pascht als Hüterin der Weltordnung und Aufseherin der Weltkugel den Begriff einer Schicksalsgöttin *Ἀνάγκη, Πεπρωμένη* etc. hat.

Ueber die hieroglyphische Form, unter der die Pascht als Ilithyia dargestellt wurde, giebt eine Stelle des Eusebius Aufschluss (praep. ev. l. III, cp. 12): *Ἡ δὲ τῆς Ελληθυίας πόλις τὸ τρίτον φῶς θεραπεύει· τὸ δὲ ξόανον τετύπωται εἰς γῦπα πετόμενον, ἧς τὸ πτέρωμα ἐκ σπουδαίων συνέστηκε λίθων.* Ein dieser Beschreibung ganz entsprechendes Hieroglyphenbild einer Göttin in der Gestalt eines Geiers mit ausgespannten Flügeln findet sich bei Wilkinson pl. 52 unter der Ueberschrift oder (denn in sind die Zeichen nur der Symmetrie wegen verstellt, wie mehrfach vorkommt) ⲤⲞⲂⲈⲚ, ⲤⲞⲨⲀⲚ, d. i. Dea Syenitica, also ein Ortsname, hergeleitet von der Stadt Syene, wie das dem Namen beigefügte Städtezeichen beweist, weil wahrscheinlich die Ilithyia die in Syene verehrte Hauptgottheit war. Unter diesen Ortszunamen ⲤⲞⲨⲀⲚ ⲦⲚⲞⲨⲦⲈⲣ, ⲤⲞⲨⲀⲚ ⲘⲀⲨ, Syenitica Dea, Syenitica mater, kommt dieselbe Göttin bei Champollion auch in Menschengestalt oder in Menschengestalt mit Geierkopf vor (panth. ég. pl. 28 und 28 b). Die bei Champollion (panth. ég. pl. 6 quater) vorkommende Gottheit in der Gestalt eines Geiers mit ausgespannten Flügeln und der Inschrift: ⲦⲘⲀⲨ ⲦⲚⲞⲨⲦⲣ̄, Dea mater oder ⲦⲘⲀⲨ ⲦⲰⲎⲢⲒ, magna mater, ist also auch die nämliche Göttin. Auf dem Hieroglyphenbild bei Champollion (panth. ég. pl. 28 b) kommt die syenitische Göttin sogar mit den gewöhnlichen Attributen der Ilithyia vor, nämlich mit Pfeil und Bogen, den Sinnbildern der Geburtsschmerzen. Somit wäre also die Bedeutung der Pascht als Ilithyia unter dem Ortszunamen Souan nachgewiesen. Dadurch würden denn auch andere Hieroglyphenbilder ihre Erklärung finden, in welcher die Souan den Göttinnen Sate und Hathor gegenüberstehend dargestellt wird: die Souan mit dem oberen Theile der Königskrone, des Pschent; Hathor und Sate dagegen nur mit dem unteren Theile des Pschent geschmückt; jene demnach als höhere Gott-

heit, diese letzteren als untergeordnete Gottheiten bezeichnet. Da die Pascht die Gottheit des unendlichen Raumes ist, Sate und Hathor aber die Göttinnen der innenweltlichen Räume, jene die Göttin der von der Sonne erhellten Welthälfte, der Oberwelt, diese die Göttin der dunkeln Welthälfte und der Unterwelt, wie die Folge lehren wird (s. Note 137 und 138); da ferner die Pascht mit den beiden anderen Raumgottheiten Sate und Hathor die Dreizahl jener Hüterinnen der Weltordnung, der Schicksalsgöttinnen, Erinnyen ausmacht, welche die Sonne in ihrem Laufe bewachen (vgl. unten Note 149), so erklärt sich diese Zusammenstellung von selbst.

Ob der Begriff der Pascht als Göttin des unendlichen Raumes oder ihr Begriff als Schicksalsgöttin Veranlassung gegeben hat, sie als Geburtshelferin zu betrachten, lässt sich mit Bestimmtheit nicht angeben, da sich in dem bis jetzt bekannten hieroglyphischen Material keine Andeutung hierüber findet. Als Göttin des unendlichen Raumes könnte sie Geburtshelferin heissen, insofern alle Geburten der Urmaterie, der Neith, alle vorhandenen Dinge von dem Raume aufgenommen werden; in diesem Betracht würde die Pascht als Göttin des unendlichen Raumes gleichsam in einem kosmischen Sinne als Geburtshelferin der Neith, als die Hebamme aller entstehenden Dinge aufgefasst. Als Göttin des Schicksals kann sie dagegen insbesondere als Beisteherin der menschlichen Geburten angesehen werden, welche den Menschen bei seinem Eintritt ins Leben empfängt und ihm sein bevorstehendes Geschick bestimmt. Diese letztere Ansicht scheint diejenige zu sein, nach welcher Olen in der angeführten Stelle des Pausanias die Ilithyia „die schönspinnende“ nennt, da es eine bekannte Vorstellung der Alten ist, dass die drei Schicksalsgöttinnen den Lebensfaden der Menschen spinnen. Diese drei Schicksalsgöttinnen, die drei Parzen, wären demnach die drei Raumgottheiten Pascht, Sate und Hathor, die Wächterinnen der Weltkugel, die drei Hüterinnen der Weltordnung.

100) S. oben Note 81. Es ist bekannt, dass auch die Pythagoräer ihre aus der Tetraktys, der Urwesen-Vierheit, zusammengesetzte Urgottheit das Eins, *τὸ ἕν*, nannten. Da nun diese Urgottheit aus männlichen und weiblichen Urwesen zusammengesetzt ist, so begreift es sich, was es heissen will, wenn die Pythagoräer sagten, das Eins sei mannweiblich, *τὸ ἓν ἀρσενόθηλυ.*

101) Auch Plutarch scheint diese Lehre als eine ägyptische anzugeben (de Iside cp. 49): *Μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν δυναμέων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν· ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι, πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντός, καὶ πρὸς τὴν βελτίονα ἀεὶ δυσμαχοῦσαν.* Da er aber in der Fortsetzung dieser Stelle alles in dem Weltall vorhandene Gute auf den Osiris, und alles Böse auf den Typhon zurückführt und also in dem aus der ägyptischen Sagengeschichte bekannten Kampf dieser beiden feindlichen Brüder den in dem Weltall statt-

findenden Widerstreit des Guten und Bösen angedeutet glaubt, so scheint die ganze Stelle Nichts weiter zu sein, als eine Anbequemung neuplatonischer Lehren auf gar nicht mit ihnen zusammenhängende Erzählungen der ägyptischen Sagengeschichte; denn in der ächten, älteren ägyptischen Lehre sind Osiris und Typhon gar keine höheren, kosmischen Gottheiten, sondern nur sagengeschichtliche, sterbliche, aus der Verehrung der Verstorbenen hervorgegangene Götter.

102) Porphyr. bei Euseb. praep. ev. l. III, cp. 11 p. 115: *Τὸν δημιουργὸν, ὃν Κνὴφ οἱ Αἰγύπτιοι προσαγορεύουσιν, ἀνθρωποειδῆ* (sc. *ζωγραφοῦσιν*) *τὴν δὲ χροιὰν ἐκ κυανοῦ μέλανος ἔχοντα, κρατοῦντα ζώνην καὶ σκῆπτρον, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς πτερὸν βασίλειον περικείμενον . . . . . τὸν δὲ θεὸν τοῦτον ἐκ τοῦ στόματος προΐεσθαί φασιν ᾠόν . . . . ἑρμηνεύειν δὲ τὸ ᾠὸν τὸν κόσμον.* Die von Porphyr oben gegebene Schilderung des Kneph stimmt mit den erhaltenen Hieroglyphenbildern auf das Genaueste überein; ein Beweis, dass Porphyr nach der Anschauung beschrieb. Daher ist auch nicht zu zweifeln, dass das aus dem Munde des Kneph hervorgehende Weltei auf einem ägyptischen Hieroglyphenbilde vorgekommen sein werde, wenn auch eine solche Darstellung bis jetzt noch nicht aufgefunden worden ist; was bei dem Untergange so vieler Tempel mit ihren Bildwerken nicht auffallen kann. Dass aber die Aegypter das Hervorgehen der Welt aus der Urgottheit unter einem solchen Bilde dargestellt haben müssen, geht aus den orphischen Fragmenten hervor, welche das Ei als Bild der entstandenen Welt auch kennen. Damascius de prim. princ. p. 147 führt das orphische Fragment an:

Καὶ γὰρ Ὀρφεύς·
ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος αἰθέρι δίῳ
ὤεον ἀργύφεον —

und Proclus (in Tim. I, 138) bemerkt dazu: *ἦν τὸ ᾠὸν ἐκεῖνο τοῦ αἰθέρος ἔγγονον καὶ τοῦ χάους*, d. h. es kam aus der Urgottheit hervor. Es ist oben schon bemerkt worden, dass der Aether bei den Pythagoräern den Urgeist Kneph bezeichnet. Die ägyptische und pythagoräische Lehre stimmen also wörtlich mit einander überein.

103) Damascius de prim. princ. p. 345: *Ὁ νοητὸς θεὸς πάντας ἀφ' ἑαυτοῦ παρήγαγεν θείους διακόσμους, αὐτὸς δὲ ἔμεινεν ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑπερκοσμίῳ περιοχῇ, τοσοῦτον μόνον εἰς αὐτοὺς προελθὼν, ὅσον τὴν ἑαυτοῦ μονάδα βασίλειαν πάντων καταστήσασθαι.* Dass aber auch die übrigen göttlichen Urwesen ausserhalb der Welt zurückbleiben und keineswegs ganz in die neu entstandene Welt über- und aufgingen, erhellt aus der Natur der Sache und aus dem innern Zusammenhange des ägyptischen Lehrgebäudes. Ausserhalb des Weltalls musste nothwendig bleiben die Pascht, der unendliche Raum. Denn dieser, der die Weltkugel von aussen einschliesst, fängt eigentlich ausserhalb der Welt erst recht an und sein Nichtdasein ist gar nicht denkbar. Das fortwährende, ausserweltliche Dasein des Sevech, der „nie alternden" Zeit, ist aber mit der Existenz dieser beiden urgöttlichen Wesen schon gegeben, denn er ist ihre anfangs- und endlose Dauer. Nur das

fortwährende ausserweltliche Dasein der Urmaterie, des Urwassers, der Neith, könnte zweifelhaft sein, indem man sie als ganz in die Welt über- und aufgegangen hätte betrachten können. Nun werden wir aber sehen, dass die Aegypter gleich mehreren andern Völkern, z. B. den Hebräern, eine die äusserste Himmelswölbung umschliessende Wassermasse annahmen, welche sie [hieroglyphs] oder [hieroglyphs] ΝΕ ΝΟΥΝ Ñ ΤΠΕ, aquas coeli, abyssum coelestem, nannten (Champoll. gr. ég. p. 98; s. unten Note 137). Somit ist also die ausserweltliche Existenz der Urmaterie, des Urwassers, auch sicher. Dies wird zugleich dadurch bestätigt, dass nach Entstehung der acht kosmischen Gottheiten die Reihe der irdischen Gottheiten mit der irdischen Verkörperung der vier urgöttlichen Wesen in den Okeamos, die Netpe-Rhea, den Seb-Kronos und die Reto-Leto begann. Wie hätten aber die urgöttlichen Wesen sich in irdischen Gottheiten verkörpern können, wenn ein Theil derselben kein selbstständiges Dasein mehr gehabt hätte?

104) Procl. in Tim. III p. 216 sagt, die Aegypter hätten den Erdkreis unter dieser Form ⊗ abgebildet, das innere ✕ habe die vier Weltgegenden bezeichnet, der Kreis ○ die das Weltall umschlingende Schlange Kneph. (Dies von Proklus beschriebene Zeichen [hieroglyph], [hieroglyph] ist in der That das in der Hieroglypheninschrift sehr häufig z. B. bei allen Ländernamen vorkommende figurative Zeichen für Erdkreis; s. Champ. gr. ég. p. 154.)

105) [hieroglyphs] ΜΠΕ, ΕΜΦΕ, Empe, Emphe, Ἠμήφ, ductor coeli, von [hieroglyph] ΕΝ ducere, und [hieroglyph] ΠΕ, ΦΕ, coelum; [hieroglyph], Ν, ΕΝ ist hier als Verbum der Bewegung mit dem Zeichen der schreitenden Beine versehen, das allen Verben der Bewegung beigefügt wird. Champollion (gr. ég. p. 111) betrachet Emeph als eine Form des Mui, indem er Emeph mit Imuteph verwechselt. Kneph-Emeph, der Urgeist als Lenker des Himmels, ist der griechische Uranos. In derselben Eigenschaft heisst Kneph auch [hieroglyphs], ϨΙΚ-ΤΩ, rector, imperator mundi, *παντοκράτωρ*. Vgl. Jamblich. de mysteriis Aegypt. sect. VIII, cp. 3: *Κατ' ἄλλην δὲ τάξιν* (nämlich in Bezug auf die jetzt bestehende Weltordnung, denn vorher hatte Jamblich von den vor der Welt bestehenden Urgottheiten gesprochen) *προστάττει θεὸν Ἠμήφ* (ΕΜΦΕ) *τῶν ἐπουρανίων θεῶν ἡγούμενον· ὅν φησιν νοῦν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν νοοῦντα καὶ τὰς νοήσεις εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφοντα* (d. h. Emeph ist der sich selbst denkende Urgeist)· *ὅν καὶ Εἰκτὼν* ([hieroglyphs], ϨΙΚΤΩ, imperatorem mundi, *παντοκράτορα*) *ἐπονομάζει*.

106) Derselbe Gott, Kneph, der Urgeist als Lenker des Himmels und Weltherrscher, ist es nun auch, der von den Aegyptern der gute Geist, der gute Gott, *ἀγαθοδαίμων* genannt wird. Eusebius (praep. ev. l. 1, cp. 10, p. 41) giebt zwar Agathodaemon als den phöni-

kischen Namen des Kneph an: *Φοίνικες δὲ αὐτὸ (τὸ ζῶον,* die Schlange nämlich, die Thiergestalt des Kneph Agathodaemon, wie wir gleich sehen werden) *ἀγαθὸν δαίμονα καλοῦσιν, ὁμοίως καὶ Αἰγύπτιοι Κνὴφ ἐπονομάζουσι·* (Eusebius scheint also Kneph, Chnuph als das Wort **ⲚⲞⲨϤⲈ**, bonus, aufgefasst zu haben, s. oben Note 83) *καί φησιν ὁ Ἐπήεις ἀλληγορῶν, ὁ ὀνομασθεὶς παρ' αὐτοῖς ἱεροφάντης καὶ ἱερογραμματεύς, ὃν μετέφρασεν εἰς Ἑλλάδα φωνὴν Ἄρειος Ἡρακλειοπολίτης κατὰ λέξιν οὕτως· τὸ πρῶτον ὂν θειότατον ὄφις ἐστὶν ἱέρακος ἔχων μορφὴν* (i. e. *τὸ πρῶτον ὂν θειότατόν ἐστιν Κνήφ,* denn die Worte *ὄφις ἱέρακος ἔχων μορφήν* sind Nichts als die Beschreibung eines der hieroglyphisch-symbolischen Namenszeichen des Gottes Kneph, der in hieroglyphischen Texten bald durch eine Schlange mit Sperberkopf, bald durch eine Schlange mit Widderkopf bezeichnet wird), *ὃς εἰ ἀναβλέψειε φωτὸς τὸ πᾶν ἐκπλήρου ἐν τῇ πρωτογόνῳ χώρᾳ αὐτοῦ, εἰ δὲ καμμύσειε, σκότος ἐγένετο . . . Παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φερεκύδης λαβὼν τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησε περὶ τοῦ παρ' αὐτοῦ λεγομένου Ὀφιονέως θεοῦ . . . . . ἔτι μὴν οἱ Αἰγύπτιοι ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἐννοίας, τὸν κόσμον γράφοντες, περιφερῆ κύκλον ἀεροειδῆ καὶ πυρωπὸν χαράσσουσι, καὶ μέσον* (sc. *τοῦ περιφεροῦς κύκλου ἀεροειδοῦς καὶ πυρωποῦ*) *τεταμένον ὄφιν ἱερακόμορφον· καί ἐστι τὸ πᾶν σχῆμα, ὡς τὸ παρ' ἡμῖν Θῆτα·* (nämlich ⊗, das gewöhnliche hieroglyphische Zeichen für Land. Daher fährt er fort:) *τὸν μὲν κύκλον κόσμον μηνύοντες, τὸν δὲ μέσον* (sc. *τοῦ περιφεροῦς κύκλου*) *ὄφιν συνεκτικὸν τούτου ἀγαθὸν δαίμονα σημαίνοντες.* Da wir aber in den ägyptischen Chronikenfragmenten unter den irdischen Göttern, den ältesten Beherrschern Aegyptens, einen Agathodämon finden (Idleri Hermapion, appendix p. 31), den andere Nachrichten auch Ophion nennen, welche beide Namen hier dem Kneph beigelegt werden, und da dieser Ophion-Kneph identisch ist mit dem Okeamus, d. i. dem Nil (s. unten Note 161), und der Nil die irdische Verkörperung des Amun-Kneph, so ist es klar, dass der Nil die Namen Agathodämon (guter Geist) und Ophion (der Schlangengestaltige) nur deswegen hat, weil er mit Kneph identisch ist, dass sie also zuerst dem Kneph selbst müssen gegeben worden sein.

Der ägyptische Name für Agathodämon scheint [hieroglyphs] **ϨⲰⲢ ⲚⲞϤⲢⲈ** Deus bonus, gewesen zu sein, der bei Wilkinson, pl. 68, part 1 über einer schlangenköpfigen Gottheit vorkommt. Horhat [hieroglyphs] **ϨⲰⲢ-ϨⲀⲦ**, den Champollion für den Agathodämon hält, ist, wie wir weiter unten sehen werden, die Sonne als Lichtgott und Spender auch des geistigen Lichtes, der Erkenntniss. Jedenfalls bedeutet Horhat nicht Agathodämon, denn [hieroglyph] **ϨⲦ** ist nicht das Wort **ϨⲎⲦ** cor, intellectus, Herz, Geist, wie Champollion will, sondern wie das dabei stehende Zeichen ⊗ **ⲔⲀϨ** regio beweist, Name eines Landes, einer Gegend, also das Wort **ϨⲀⲦ** septentrio, der Norden, nämlich der nördliche Theil von Aegypten, und **ϨⲀⲢ-ϨⲀⲦ**

bezeichnet demnach eine Schutzgottheit von Niederägypten, wie der Mondgott, der zweimal grosse Thot, es ist, der auch ϨⲞⲚⲤⲞⲨ Ⲛ̄ ϨⲀⲦ, der Mondgott des Nordens heisst.

107) Aus dem Vorgetragenen erhält nun eine Stelle des Jamblich, worin er die ägyptische Lehre von den ersten Urwesen vorträgt, sowohl ihre Bestätigung als Erklärung. Jamblich de myster. Aegypt. sect. VIII, cp. 2: *Πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστι θεὸς εἷς, πρῶτος* (die vorweltliche Urgottheit), *πρότερος* (emend.) *καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως* (früher nämlich als Emeph-Eikton, der *παντοκράτωρ*, der Urgeist in seiner jetzigen ausserweltlichen Form) *ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος μένων* (da ja noch keine Körper- und Geisterwelt ausser ihm vorhanden war) . . . . . *Παράδειγμα δὲ ἵδρυται τοῦ αὐτοπάτορος, αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ, τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ* (eben des Kneph-Agathodaemon, des die Welt umschliessenden *παντοκράτωρ*) . . . . *Ἀπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς τούτου ὁ αὐτάρκης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε.* (Aus dem vorweltlichen Urgeiste wurde bei der Weltentstehung der jetzige ausserweltliche höchste Geist.) *Αὗται μὲν οὖν εἰσιν ἀρχαὶ πρεσβύταται πάντων* . . . . Cap. 3: *Κατ' ἄλλην δὲ τάξιν* (nämlich nach der jetzt bestehenden, erst nach der Weltentstehung eingetretenen Ordnung) *προστάττει* (*ὁ Ἑρμῆς*, der Verfasser der heiligen Bücher der Aegypter) *θεὸν Ἠμὴφ* (den das Himmelsgewölbe umschliessenden und in Bewegung setzenden Kneph) *τῶν ἐπουρανίων θεῶν ἡγούμενον* (die sämmtlichen Götter der zweiten und dritten Klasse sammt dem ganzen Heere der Dämonen und Geister sind nämlich nach ihrem Abscheiden von der Erde zum Himmel emporgestiegen, und bewohnen dort die Gestirne und Sternbilder, wie wir weiter unten sehen werden; Emeph, der das Himmelsgewölbe in Bewegung setzt, an welchem sie sich befinden, ist also ganz natürlich ihr Führer)· *ὅν φησιν νοῦν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν νοοῦντα καὶ τὰς νοήσεις εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφοντα· ὃν* (denn dieser Satz muss vor den folgenden gestellt werden, wodurch der Sinn und Zusammenhang wiederhergestellt werden; die bisherige Reihenfolge der Sätze verstösst gegen Logik und Grammatik) *καὶ Εἰκτὼν ἐπονομάζει* (ϨⲒⲔⲦⲰ, den *παντοκράτωρ*, den Weltbeherrscher). *Τούτου δὲ τὸ ἓν ἀμερὲς* (den Urgeist) *καὶ ὅ φησι πρῶτον μαγεῖον* (emend. statt des widersinnigen *μάγευμα*; Jamblich meint nämlich die Urmaterie, die ja mit dem Urgeist in der Urgottheit verbunden war; *μαγεῖον* und *ἐκμαγεῖον* von *μάσσω, ἐκμάσσω* ist der bekannte pythagoräische und neuplatonische Ausdruck für Materie) *προτάττει· ἐν ᾧ* (*τῷ ἑνὶ ἀμερεῖ*) *δὴ τὸ πρῶτόν ἐστι νοοῦν* (der Urgeist) *καὶ τὸ πρῶτον νοητὸν* (die Urmaterie), *ὃ δὴ* (*τὸ ἓν*) *καὶ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται.* (Die Urgottheit wurde aus heiliger Scheu nicht genannt, wie wir oben gesehen haben.)

Man sieht, die Stelle war nicht blos wegen des ihr zu Grunde liegenden unbekannten Ideenkreises, wegen der eingemischten ägyptischen Wörter und der neuplatonischen Terminologie unverständlich, sondern auch noch dazu verderbt. Kritisch hergestellt aber und erklärt, enthält sie, wie sich zeigt, ächt ägyptische Lehre; was nicht zu

verwundern ist, da Jamblich ja aus ägyptischen ins Griechische übersetzten Quellen schöpfte, wenn er auch das ägyptische Material neuplatonisch zustutzt.

108) Herod. II, 46: *Τοὺς δὲ ὀκτὼ θεοὺς προτέρους τῶν δυώδεκα θεῶν φασι γενέσθαι.* Diese ersten acht Götter macht Theo Smyrnaeus namhaft (Fragmm. de arithmet. et music. p. 164, ed. Bulliald., vergl. Lobeck Aglaophamus p. 742): *Ἔνιοι δέ φασιν ὀκτὼ τοὺς πάντων κρατοῦντας εἶναι θεούς, ὡς καὶ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἐστιν εὑρεῖν·*

Ναὶ μὴν ἀθανάτων γεννήτορας αἰὲν ἐόντας
Πῦρ καὶ ὕδωρ, γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἠδὲ σελήνην
Ἠέλιόν τε φάνητα μέγαν καὶ νύκτα μέλαιναν,

ἔν τε αἰγυπτίᾳ στήλῃ φησὶν Εὔανδρος εὑρίσκεσθαι γραφήν· Βασιλέως Κρόνου καὶ βασιλίσσης Ῥέας υἱὸς πρεσβύτατος, βασιλεὺς πάντων Ὄσιρις θεοῖς ἀθανάτοις, πνεύματι καὶ οὐρανῷ, ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ καὶ πατρὶ τῶν ὄντων καὶ ἐσομένων ἔρωτι, μνημεῖα τῆς αὐτοῦ ἀρετῆς καὶ βίου συντάξεως. Die beiden angegebenen Götterreihen weichen nur darin von einander ab, dass in der ersten das *ὕδωρ*, die Neith, steht, die als Urgottheit gar nicht in die Reihe der Achte gehört, und dafür die *ἡμέρα* der zweiten Reihe ausgelassen ist; im Uebrigen stimmen sie, denn *φάνης* ist gleichbedeutend mit *πνεῦμα*, und *πῦρ* gleichbedeutend mit *ἔρως*, wie wir sehen werden.

109) S. Idleri Hermapion Appendix XVI etc. p. 27 seqq.

110) S. Idleri Hermapion Appendix XVII, p. 29, wo der Herrschaft des Helios eine Dauer von 30,000 und der des Kronos eine Dauer von 3984 Jahren zugeschrieben wird.

111) Unter dem Titel Nouter-Pan, Deus egressus, Deus emanans, kommen bei Champollion (panth. ég. pl. 3) zwei Götterbilder vor, welche den Kneph, den Urgeist, darstellen. Das eine Bild ist eine menschliche Figur mit dem gewöhnlichen Widderkopf des Amun-Kneph, wie er vielfältig vorkommt. In der Hand hält der Gott das gewöhnliche heilige Wassergefäss, dessen sich die Priester bei Weihungen bedienten und das auch in den Händen anderer Gottheiten vorkommt, wenn sie die religiöse Weihe verrichten, wie z. B. des Hor-hat und Thot, oder Hor-si-esi und Thot, welche öfters dargestellt werden, wie sie einem ägyptischen Könige die heilige Weihe ertheilen (Wilkinson Kupferatlas pl. 38, part 1; Champollion panth. ég. pl. 15 etc.). Das andere Bild bezeichnet den Kneph symbolisch als den weltbildenden, zeugenden Geist (Euseb. praep. ev. l. III, cp. 11, p. 115: *Τὸν δημιουργὸν Κνὴφ οἱ Αἰγύπτιοι προσαγορεύουσι*), indem es ihn darstellt als einen beflügelten Scarabaeus, das bekannte Symbol der schöpferischen Zeugung (Horapollo Hierogl. I, cp. 10, p. 9) der als Kneph an dem Widderkopfe mit der Sonnenscheibe zwischen den Hörnern kenntlich ist. Es ist also nicht dem mindesten Zweifel unterworfen, dass auf beiden Bildern Kneph wirklich dargestellt werde. Die hieroglyphische Inschrift über beiden Bildern lautet: **ⲠⲚⲞⲨⲦⲢ ⲠⲀⲚ ⲠⲚⲀⲀ**, Deus effusus magnus, Deus emanans

magnus. Auch die angegebene Bedeutung des Wortes ΠΑΝ, emanans, transmigrans, effusus, ist ausser allem Zweifel, denn die Verba ΠΕΝΕ, ΠΕΕΝΕ, ΠΟΟΝΕ, ΠΩΩΝΕ, ΠΩΩΝΙ, transire, migrare, mutari, transmutari, und ΦΕΝ, ΦΟΝ, ΦΩΝ, effundere, infundere, effluere sind noch im Koptischen erhalten und zeigen durch ihre ähnliche Bedeutung und ihren ähnlichen Vokalwechsel, dass sie zu einem und demselben Stamm gehören. Es ist also offenbar, dass die griechischen Wörter *Πάν* und *Φάνης* als Namen ägyptischer Gottheiten (denn auch die orphischen Gottheiten sind, wie wir sehen werden, ägyptische) auch aus dem Aegyptischen herzuleiten sind, ebensogut wie *Μένδης*, *Ἀρσαφής*, *Ἡρικεπαῖος*, *Πάχις*, die übrigen Namen derselben Gottheit. *Πάν* und *Φάνης* bedeuten also: der emanirte Gott, der in die Welt übergegangene Urgeist Kneph. Da nun der Urgeist Kneph und seine Emanation, der innenweltliche Schöpfergeist, hauptsächlich in der Thebais verehrt wurden, so klären sich dadurch mehrere griechische Inschriften aus den Zeiten der Ptolemäer vollkommen auf, die noch heut zu Tage in den Steinbrüchen an der Strasse nach Kosseir in der Nähe von Theben vorhanden sind, und Anrufungen an den Pan zu Theben enthalten: *Πρός σε Πὰν Θηβῶν* (Letronne, Recueil des inscriptions Tom. I.). So erklärt es sich denn auch, wie Herodot (II, 46) den Pan zu den acht grossen Gottheiten der Aegypter rechnen konnte, was vollkommen richtig ist, wenn man bei dem Namen Pan nicht an den arkadischen Hirtengott, sondern an den ägyptischen innenweltlichen Schöpfergeist denkt, den höchsten der acht grossen kosmischen Gottheiten. (Herodot II, 46: *τὸν Πᾶνα τῶν ὀκτὼ θεῶν λογίζονται εἶναι οἱ Μενδήσιοι.*) Hiermit stimmt es denn auch, wenn Phanes in der orphisch-pythagoräischen Theogonie und Pan bei den späteren Orphikern die Rolle des höchsten weltschaffenden und weltbildenden Gottes hat, wobei die Anspielungen auf die griechische Bedeutung der Wörter Pan und Phanes ganz ausserwesentlich sind.

112) Damascius de primis principiis p. 385 ed. Kopp: *Οἱ δὲ αἰγύπτιοι καθ' ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες ἐξήνεγκαν αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) τὴν ἀλήθειαν κεκρυμμένην, εὑρόντες ἐν αἰγυπτίοις δή τισι λόγοις, ὡς εἴη κατ' αὐτοὺς ἡ μὲν μία τῶν ὅλων ἀρχὴ* (das erste Princip nach der Kunstsprache der Neuplatoniker) *σκότος ἄγνωστον* (Amun-Kneph, der verborgene unerkennbare Urgeist) *ὑμνουμένη· τὰς δὲ δύο ἀρχὰς* (die Dyas, das zweite Princip der Neuplatoniker) *ὕδωρ καὶ ψάμμον, ὡς Ἡραΐσκος·* (was nun folgt, ist verdorben und lückenhaft; das dritte Princip fehlt) .... *ἐξ ὧν καὶ μεθ' ἃς* (nach den vier vorweltlichen noch ungeschiedenen göttlichen Urwesen) *γεννηθῆναι τὸν πρῶτον Καμηφίν* (d. h. Kneph, der Urgeist als jetzige ausserweltliche Gottheit nach Entstehung der Welt)· *εἶτα τὸν δεύτερον* (sc. *Καμηφίν*, also der in die Welt übergegangene Kneph, der innenweltliche Schöpfergeist) *ἀπὸ τούτου* (sc. *τοῦ πρώτου Καμηφέως*). Nun folgen noch einige Zeilen über einen dritten Kneph, die erst weiter unten ihre Erklärung finden können.

113) ϩⲱⲣ-ⲥⲉϥ, ϩⲁⲣ-ⲥⲉϥ, Arsaphes, ϩⲣϫⲉϥ, Erikepaeus. Der Falke (ⲃⲏϭ, ⲃⲏϫ) ist das figurative Zeichen des Namens Hor (Champ. gr. égypt. p. 114); und ϩⲱⲣ, ϩⲁⲣ in phonetischen Zeichen, von dem Zeitworte ϩⲁⲣ, ϩⲱⲣ manifestare (Champ. gr. p. 179), bedeutet im Allgemeinen jeden in der Welt erschienenen, sichtbar gewordenen Gott, deus manifestus, im Gegensatz zur unerkennbaren, nicht wahrnehmbaren vor- und ausserweltlichen Urgottheit, wie oben schon auseinandergesetzt ist. Daher der Ehrentitel der Ptolemäer θεὸς ἐπιφανής, der in der Inschrift von Rosette (lin. 8 des hieroglyphischen Textes der tabula Rosettana im Kupferatlas zu Idleri Hermapion, vgl. Champ. gramm. ég. p. 199, und Salvol. analys. gr., hierogl. Text p. 5, Nr. 34—37) durch den Namen ϩⲱⲣ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ wiedergegeben wird. Daher dient denn auch der Sperber, das figurative Zeichen des Namens Hor, zur Bezeichnung aller grösseren Gottheiten: Horapollo (I, 6): θεὸν βουλόμενοι σημῆναι ἱέρακα ζωγραφοῦσιν. So werden denn Harseph oder Menth, Phre, Chons, Socharis-Osiris, Haroeris und Harsiesi (der ältere und der jüngere Horus) alle durch Sperber dargestellt, die sich nur durch die Verschiedenheit des Kopfputzes und der hinzugefügten Embleme unterscheiden (s. Champ. gr. ég. p. 118).

Ganz in phonetischen Zeichen geschrieben findet sich der Name Harseph bei Wilkinson (plat. 42, A, 2. Reihe von oben links) ⲁⲣϣⲉϥ, mit hinweggelassener Aspiration, wie auch bei dem Namen Kneph die Aspiration, der Hauch ϩ, in der Regel fehlt. Der Name ϩⲱⲣⲥⲉϥ ist also zusammengesetzt aus ϩⲱⲣ, ϩⲁⲣ, Deus manifestus, und dem Worte ⲥⲉϥ, das in Hieroglyphen-Inschriften unter den Formen , , ⲥⲉϥ, auch ohne den Zusatz ϩⲱⲣ, als Titel mehrerer Gottheiten in der Bedeutung: der Erzeuger, vorkommt. So z. B. bei Wilkinson pl. 26: ⲥⲉϥ ⲁⲙⲟⲩⲛ ⲡⲉⲕⲓⲏ ⲛ̄ ⲧⲉϥⲙⲁⲩ Seph (Harseph) Amun maritus matris suae, als Titel des Harseph selbst (s. unten Note 116). Ferner bei Wilkinson pl. 23, fig. 1, inscr. 2 findet sich als Titel des Phtah, des Gottes der physischen Erzeugung, die Inschrift: ⲡⲧⲁϩ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲥⲟⲩⲧⲉⲛ ⲥⲉϥ, Phtah rex generator (s. unten in der Note 125). Endlich hat Champollion (panth. ég. pl. 14. f. ter) ein Bild des

Chonsou, welcher als Urheber der zum Wachsthum nöthigen Feuchtigkeit die Ueberschrift trägt: [hieroglyphs] ϩⲟⲛⲥⲟⲩ ⲱⲏⲣⲓ, ⲥⲉϥ (ⲛ̄) ⲛⲉ ⲛⲟⲩⲛ (ⲛ̄) ⲧⲡⲉ, Chonsou magnus, genitor aquarum coeli (s. unten Note 152). Dies ägyptische Wort ⲥⲉϥ hat sich noch in den koptischen Wörtern ϫⲫⲉ, ϫⲡⲉ erhalten, welche gignere, generare bedeuten. Denn die Zischlaute ϫ, ϭ und ϣ alterniren im Koptischen nicht blos unter einander, sondern auch mit ⲥ und ⲕ, z. B. ϫⲱⲃ, ϭⲱⲃ, debilis, infirmus, ⲕⲱⲃ, ϫⲱⲃ debilitas, infirmitas; ϫⲱϥⲉ, ϣⲱϥ, desolare, destruere, vastare, ⲥⲱϥ, violare, corrumpere, etc. So kommt die Stadt Sebennytus, die bei den Griechen *Σεβέννυτος* geschrieben wird, bei den Kopten unter den Formen ϫⲉⲙⲛⲟⲩϯ und ⲥⲉⲃⲉⲛⲛⲏⲧⲟⲩ vor. Namentlich aber die uns so fremdartig erscheinende Verwechslung der Zischlaute ϫ, ϭ und ϣ mit ⲕ findet sich im Koptischen mehrfach, und noch häufiger scheint das ⲕ altägyptischer Wörter im Koptischen in die weicheren Zischlaute ϫ, ϭ und ϣ übergegangen zu sein, wie das *c* und *g* der lateinischen Stämme im Italienischen in die Laute *dsch* und *tsch*. Es werden im Laufe dieser Untersuchungen mehrere Belege hierzu vorkommen, z. B. *Καίμις*, ein Beiname des Horus, im Koptischen ϫⲉⲙ; ⲕⲉϥ Kynokephalos, im Koptischen ϫⲉϥ; ⲥⲱⲕⲉⲣⲓ, ⲥⲱϫⲉⲣⲓ, der Vergeltungübende; ⲕⲉ, ϭⲉ, alius, etc.

So scheint also auch das koptische ϫⲫⲉ und ϫⲡⲉ aus zwei älteren ägyptischen Formen mit ⲥ und ⲕ, ⲥⲉϥ und ⲥⲉⲡ, ⲕⲉϥ und ⲕⲉⲡ erweicht zu sein, von denen sich der Stamm auf ⲥ in den Hieroglyphen und in der griechischen Form des Namens Harseph: *Ἀρσαφής* erhalten hat, während die Form mit ⲕ in dem orphischen Namen: *Ἠρι-κεπαῖος* verborgen ist. Denn da Erikepaeus bei den Orphikern ein Name des Phanes ist, Phanes aber derselbe ist wie Pan, der Schöpfergeist Harseph, so ist es klar, dass der Name Erikepaeus, dessen griechische Herleitung man ohnehin längst als unmöglich aufgegeben hat, Nichts ist als das gräcisirte ägyptische Wort ϩⲁⲣ-ⲕⲉⲡ, die Nebenform von ϩⲁⲣ-ϫⲉⲫ. Wenn bei Plutarch de Iside cap. 37 der Name Arsaphes auf Osiris bezogen wird, so rührt dies nur von dem bei Plutarch mehrfach vorkommenden Synkretismus der späteren Aegypter her, die alle Namen älterer Gottheiten auf Isis und Osiris bezogen, wie schon bemerkt worden ist. Die rechte Bedeutung des Arsaphes als des Gottes der Erzeugung liegt selbst noch in dem Missverstand seiner Erklärung: *δηλοῦντες τοῦ ὀνόματος τὸ ἀνδρεῖον*, die sich auf die gewöhnliche Phallus-Figur des Harseph beziehen.

114) Plutarch (im Amatorius cap. 19) sagt, die Aegypter hätten drei Eroten angenommen, einen himmlischen, einen irdischen und als dritten die Sonne (*Αἰγύπτιοι δύο μὲν Ἕλλησι παραπλησίως Ἔρωτας,*

τόν τε πάνδημον καὶ τὸν οὐράνιον, ἴσασι, τρίτον δὲ νομίζουσιν Ἔρωτα τὸν ἥλιον). Schon aus diesem Zusammenhange ergiebt sich, dass das Wort *Ἔρως* nicht in dem gewöhnlichen Sinne von Liebesgott verstanden sein kann, denn sonst wäre es unbegreiflich, wie die Sonne unter die Zahl der Eroten gerechnet werden könnte. Sondern *Ἔρως* bezeichnet hier einen schöpferischen erzeugenden Gott und in diesem Sinne ist die Nachricht Plutarchs vollkommen wahr, denn die ägyptische Glaubenslehre kennt drei Gottheiten als Vorsteher aller in der Welt stattfindenden Entstehung und Erzeugung: den innenweltlichen Schöpfergeist, von dem es sich hier handelt, den Phtah, die Urwärme, und den Amun-Re, die Sonne, von denen noch die Rede sein wird. In demselben Sinne von Schöpfer-Gott, *γενέτωρ*, kommt *Ἔρως* daher auch in der orphisch-pythagoräischen Theogonie und bei Pherekydes vor, welche beide sich an den ägyptischen Lehrbegriff eng anschliessen. Und zwar ist es bei den Orphikern wie bei den Aegyptern derselbe Gott: der emanirte Urgeist (Pan, *Φάνης*), die weltordnende Intelligenz (Kneph, *Μῆτις*), welcher auch der Schöpfer-Gott, der erzeugende Gott, Harseph, *Ἔρως*, heisst. Proclus in Tim. l. III. p. 156: *ὁ δημιουργὸς ἔχει αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ Ἔρωτος αἰτίαν· ἐστὶ γὰρ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ, καὶ Ἔρως πολυτερπής· καὶ ἴσως πρὸς τοῦτο ἀποβλέπων καὶ ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν, εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν.* Auf denselben ägyptischen Begriff von einem innenweltlichen Schöpfergeiste beziehen sich alle diejenigen Stellen bei den griechischen Schriftstellern, wo sie von dem *Ἔρως* als einer weltbildenden Gottheit reden, d. h. von dem sogenannten himmlischen Eros. So z. B. Lucian (Amores sect. 32 init.): *δαῖμον οὐράνιε (Ἔρως) . . . . . ὃν ἡ πρωτόσπορος ἐγέννησεν ἀρχὴ . . . . σὺ ἐξ ἀφανοῦς καὶ συγκεχυμένης ἀμορφίας τὸ πᾶν ἐμόρφωσας.* Dass *Ἔρως* nur die Uebersetzung des ägyptischen Wortes ⲤⲈϤ ist, erhellt auch daraus, dass beide Gottheiten, welche nach Plutarch in der angeführten Stelle von den Aegyptern zu den Eroten gerechnet werden, im Aegyptischen die Titel ⲤⲈϤ, creator, generator haben: Phtah nämlich und Re; Phtah als ⲠⲦⲀϨ ⲤⲞⲨⲦⲈⲚ ⲤⲈϤ (s. oben Note 113) und Re als ⲤⲈϤ-ⲢⲎ (s. unten Note 142).

Die bildliche Darstellung, in welcher die hieroglyphische Schreibweise den Begriff: schöpferischer, erzeugender Geist auszudrücken sucht, ist sinnlich genug, sie stellt den emanirten Schöpfergeist, den Pan-Harseph, den Phanes-Eros der Orphiker, als menschengestaltigen Gott mit aufgerichtetem Zeugungsgliede dar, das handgreiflichste Sinnbild für den Begriff der Erzeugung; so, wie Stephanus von Byzanz (s. v. *Πανόπολις*) das Bild des Gottes angiebt, das unter dem Namen Pan zu Panopolis in der Thebais verehrt wurde: *ἐστὶ καὶ τοῦ θεοῦ ἄγαλμα μέγα, ὀρθιακὸν ἔχον τὸ αἰδοῖον, ἐπαίρει τε μάστιγας τῇ δεξιᾷ* (was weiter noch folgt, beruht auf einer irrigen Verwechslung des Pans mit dem Monde).

115) ⲘⲈⲚⲐ, Menth, der *Μένδης* der Griechen (Herod. II, 46) oder auch ⲘⲞⲚⲐⲞⲨ, Monthou, das von den Griechen durch *Μάνδου* wiedergegeben wird; so heisst z. B. der Göttername ⲘⲞⲚⲐⲞⲨ-ⲢⲒ, Monthou-Ri, Month als Sonne, sonst auch ⲘⲈⲚⲐ-ⲢⲒ geschrieben, bei den Griechen *Μανδου-λις* (s. unten Note 142). Der Name ⲘⲈⲚⲐ, ⲘⲞⲚⲐ, ⲘⲞⲚⲐⲞⲨ kommt von dem Worte , , ⲘⲞⲚⲐ, ⲘⲞⲚϨ, fingere, creare her, das sich im Koptischen in der Form ⲘⲞⲨⲚⲔ, fingere, creare erhalten hat. Die Verwandtschaft von ⲘⲞⲨⲚⲔ und ⲘⲞⲚϨ ist klar; dass aber im Aegyptischen die Laute Ⲑ und Ϩ, das *t* sibilans und der Hauchlaut, mit einander verwechselt wurden, lehrt die Bedeutung des Zeichens, das ebensowohl mit dem Lautwerthe von Ⲑ, als mit dem von Ϩ vorkommt (s. Salvolini analyse gr. p. 58, Nr. 234). Menth, Monthou bedeutet also creator, fictor, und ist geradezu ein Synonym von dem Namen Seph. Beide Namen, Seph und Monthou, haben daher ein und dasselbe figurative Zeichen: den mit dem Kopfputze des Ammon geschmückten menschengestaltigen Gott mit aufgerichtetem Zeugungsgliede, so dass bald „Harseph", mit hinzugefügtem , ⲞⲨ, „Monthou" gelesen werden muss; z. B. in folgender Inschrift (Wilkinson pl. 26): ⲘⲞⲚⲐⲞⲨ ⲠⲦⲰⲦ (Ⲛ) ⲢⲎ ⲚⲞⲨⲦⲢ̄, Monthou genitor Solis Dei, derselbe Titel, den auch Harseph erhält.

Dass aber Menth, *Μένδης*, ein Name des Pan, des in die Welt emanirten Schöpfergeistes sei, sagt ausdrücklich Herodot (II, 46): *καλέεται ὁ Πὰν αἰγυπτιστὶ Μένδης*, denn dass *Μένδης* nur die gräcisirte Form des ägyptischen Wortes Menth ist, bedarf bei dem völligen Gleichklange der beiden Namen keines weiteren Beweises. Die Stelle lautet: *Τὸν Πᾶνα τῶν ὀκτὼ θεῶν λογίζονται εἶναι οἱ Μενδήσιοι· τοὺς δὲ ὀκτὼ θεοὺς τούτους προτέρους τῶν δυώδεκα θεῶν φασι γενέσθαι· γράφουσί τε δὴ καὶ γλύφουσι οἱ ζωγράφοι καὶ οἱ ἀγαλματοποιοὶ τοῦ Πανὸς τὤγαλμα, κατάπερ Ἕλληνες, αἰγοπρόσωπον καὶ τραγοσκελέα, οὔτι τοιοῦτον νομίζοντες εἶναί μιν, ἀλλ' ὁμοῖον τοῖσι ἄλλοισι θεοῖσι ..... σέβονται δὲ πάντας τοὺς αἶγας οἱ Μενδήσιοι καὶ μᾶλλον τοὺς ἔρσενας τῶν θηλέων ..... ἐκ δὲ τούτων εἷς μάλιστα, ὅστις ἐπεὰν ἀποθάνῃ, πένθος μέγα παντὶ τῷ Μενδησίῳ νομῷ τίθεται. Καλέεται δὲ ὅ, τε τράγος καὶ ὁ Πὰν αἰγυπτιστὶ Μένδης.*

Aus dieser Stelle erhellt zugleich, dass der Bock das dem Pan-Menth, dem „emanirten Schöpfergeist", geheiligte Thier war, und dass

der im Heiligthum des Menth gepflegte Bock auch den Namen des Gottes trug. Dieselbe Erscheinung, dass einer Gottheit eine gewisse Thierart geweiht war und dass insbesondere das bei dem Tempel einer Gottheit gepflegte Thier deren Namen trug, findet sich bei allen bedeutenderen Gottheiten wieder, und die symbolischen Thiergestaltungen der Gottheiten in der Hieroglyphenschrift sind auf diese Erscheinung gegründet. So war dem Urzeit-Gott Sevech das Krokodil geweiht und das bei dem Tempel des Sevech in Arsinoe gepflegte Krokodil hiess selber Sevech: *Σοῦχος* (Strabo XVII, p. 561); so hiess der dem Mondgotte Joh, dem zweimal grossen Thot, in seiner Eigenschaft als Todtenrichter, **ϩⲁⲡⲓ**, geweihte Ochse auch **ϩⲁⲡⲓ**, Apis; so die der Hathor geweihte und in Aphroditopolis bei dem Tempel dieser Gottheit gepflegte Kuh Hathor, *Ἄθωρ*, u. s. w. Diese Verbindung gewisser Thiere mit bestimmten Gottheiten scheint lediglich in der Hieroglyphenschrift ihren Grund zu haben, die zur graphisch-bildlichen Bezeichnung der Götterbegriffe sich der Thierformen nach denselben Regeln bediente, die sie überhaupt bei der Bezeichnung abstrakter Begriffe in Anwendung brachte: nämlich entweder nach der phonetischen Methode den Begriff mit dem Bilde eines sinnlichen Gegenstandes anzudeuten, dessen Name mit dem Begriffe gleichen Anfangslaut hat, eine abgekürzte Bezeichnung des Begriffs durch seinen Anfangsbuchstaben; so die Bezeichnung des Chonsu-Thot durch den Ibis (**ϩⲓⲃ**), weil der Ibis die Hieroglyphe des Buchstabens **ϩ**, *ch* ist; so die Bezeichnung des Seb durch die Gans (**ⲥⲉⲣ**), weil diese den Buchstaben *s* vorstellt u. s. w.; — oder nach der symbolischen Methode, Bezeichnung eines abstrakten Begriffs durch einen sinnlichen Gegenstand, der in dem ägyptischen Vorstellungskreise mit dem zu bezeichnenden Begriffe in irgend einer Gedankenbeziehung stand. Dies letztere findet bei der Bezeichnung des Menth durch den Bock statt. Die Aegypter schreiben dem Bock unter den Thieren die grösste Zeugungskraft zu, darum wurde er als ein Symbol des Gottes der Erzeugung gewählt. So sagt Diodor. Sicul. I, 88: *Τὸν δὲ τράγον ἀπεθέωσαν (οἱ Αἰγύπτιοι) διὰ τὸ γεννητικὸν μόριον· τὸ μὲν γὰρ ζῶον εἶναι τοῦτο κατωφερέστατον πρὸς τὰς συνουσίας.* Darstellungen des Gottes Menth in Bocksgestalt finden sich daher auch noch in Hieroglyphenbildern, z. B. Champoll. panth. ég. pl. 2, quater, mit der Inschrift: **ⲙⲉⲛⲑ ⲱⲛϩ ⲡⲉϩⲣⲁⲓ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄**, Mendes vivens, praepositus (summus) Deorum (**ⲡⲉϩⲣⲁⲓ**, summus, praepositus, s. Champoll. gr. ég. p. 190). Champollion hat ihn irrthümlich mit dem Widder, dem Symbol des Amun-Kneph, des Urgeistes, verwechselt, obgleich der lange Kinnbart den Bock kenntlich macht. Bocksköpfige und bocksfüssige Bilder des Menth, nach Art der griechischen Panbilder, wie sie Herodot erwähnt, haben sich bis jetzt noch nicht gefunden. Da aber die Aegypter auch andere Gottheiten in ähnlichen Thiergestaltungen darstellten, z. B. die

Neith mit Löwenfüssen (Champ. panth. ég. pl. 6 bis), die Okeame in Gestalt einer aufrechtstehenden Bärin (s. unten Note 163), so ist auch die ganze oder theilweise Thiergestaltung des Harseph durchaus nicht zu bezweifeln.

116) So bei Wilkinson pl. 26: ϹⲈϤ ⲀⲘⲞⲨⲚ ⲠⲈⲔⲒⲎ (Ⲛ̄) ⲦⲈϤⲘⲀⲨ, Seph (generator) Amun maritus matris suae. Der Ochse , auch mit dem Anfangsbuchstaben des Wortes ⲔⲒⲎ, maritus, über sich , ist das figurative Zeichen für das Wort ⲔⲒⲎ, maritus, ausgeschrieben , sowie das Wort ⲦϨⲀⲒ, marita, durch eine Kuh bezeichnet wird: (s. Champ. gr. ég. p. 211). Eine andere Inschrift (bei Wilkinson pl. 26) lautet: ϹⲈϤ ⲠⲈⲔⲒⲎ (Ⲛ̄) ⲦⲈϤⲘⲀⲨ, Seph maritus matris suae. Hieraus erklärt sich auch wohl die sonst unverständliche Angabe griechischer Schriftsteller (Lobeck Aglaopham. p. 562): Zeus habe sich mit seiner Mutter vermischt; denn Zeus ist den Griechen identisch mit Ammon und hier also Zeus soviel als Amun-Menth.

In dieser Eigenschaft, als „Gemahl seiner Mutter“, hat Kneph-Harseph zum Repräsentanten einen ihm geweihten Ochsen, welcher, gleich den übrigen einer Gottheit geweihten Thieren, dem Bocke Mendes, dem Krokodile Suchos etc., den Titel des Gottes, ⲠⲈ ⲔⲒⲎ, ebenfalls führt: ⲠⲔⲒ, ⲠⲀⲔⲒⲎ, derselbe Ochse, den die Griechen *Πάχις* nennen (Champoll. gr. ég. pl. 126) und der in dem hermonthischen und diospolitanischen Nomos gepflegt wurde. Macrob. Saturnal. I. cap. XXI. p. 212: *In oppido Hermunthi magnifico Apollinis templo consecratum Soli colunt taurum, Pacin cognominantes,* vgl. Strabo XVII. Harseph-Paki (Pachis) wird daher selbst in ochsenköpfiger Gestalt dargestellt, wie bei Wilkinson pl. 26 mit der Inschrift: ⲠⲈ ⲔⲒⲎ ⲦⲚⲈⲂ (Ⲛ̄) ⲠⲈⲔⲞⲨⲚⲈ, Pekie (Pachis) dominus phalli, *τοῦ αἰδοίου*, mit Anspielung auf seine Form als menschengestaltiger Gott mit aufgerichtetem Zeugungsgliede, wie Harseph gewöhnlich abgebildet wird. Als Sohn seiner Gemahlin heisst endlich Harseph auch (Wilkinson ebendas.) ϹⲈϤ ⲠⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ⲠⲤⲒ (Ⲛ̄) ⲦⲒ ϨⲤ, Harseph Deus filius (Deae) veteris, nämlich der Neith, denn ϨⲤⲒ, die „Alte“, ist ein Ehrentitel, welcher sowohl der

Neith wie der Pascht als Gliedern der vor der Welt schon vorhandenen Urgottheit gegeben ward, und keineswegs immer der Eigenname Isis, der vielmehr selbst „die Alte" heisst (Diodor. Sicul. I, 11: τὴν δὲ Ἶσιν μεθερμηνευομένην εἶναι παλαιάν). Darin stimmt die Angabe Plutarchs (de Iside c. 37), dass Arsaphes ein Sohn des Zeus und der Isis, d. h. des Amun und der Neith sei.

Sowie Harseph in seiner Verbindung mit der Materie, der Neith, ⲠⲈ ⲔⲒⲎ, der Ehemann heisst und durch einen Ochsen dargestellt wird, so erhält die Neith in ihrer Eigenschaft als in die Welt übergegangene Materie, die sich mit dem innenweltlichen Schöpfergeist Harseph verbunden hat, um die kosmischen Gottheiten, die beseelten Theile der Welt, hervorzubringen, ebenfalls den Titel ϨⲀⲒ, marita, uxor, die mit dem Schöpfergeist Vermählte. In dieser Eigenschaft wird sie durch eine Kuh ⲈϨⲈ dargestellt, denn die Kuh ist, wie wir oben gesehen haben, das figurative Zeichen des Begriffes ϨⲀⲒ, marita. Sowie also der Ochse Pachis den Harseph repräsentirt, so die Kuh Ehe die Neith. Beispiele dieses Titels s. unten Note 135. Die bei Wilkinson pl. 60 part 2 abgebildete kuhköpfige Göttin mit der hieroglyphischen Ueberschrift: oder ⲦϨⲀⲒ ⲦⲒⲈϨⲈ, Marita vacca, ist also Niemand Anderes als die Neith als Gemahlin des Harseph.

117) So bei Wilkinson pl. 26: ⲠⲈ ⲔⲒⲎ (Ⲛ̄) ⲦⲈϥⲘⲀⲨ ϨⲰⲢⲤⲈϥ ⲠⲦⲰⲦ Ⲛ̄ ⲢⲎ ⲠⲚⲞⲨⲦⲢ̄, maritus matris suae, Harseph (spiritus generans) genitor Solis Dei. Denn ⲦⲰⲦ, das ursprünglich miscere, vermischen, heisst, bedeutet hier nach dem beigefügten figurativen Zeichen des phallus (vgl. Champ. gr. ég. 2. Thl., sect. 268) die leibliche Vermischung, Zeugung. Als Erzeuger und Bildner der Welt und der innenweltlichen Götter heisst Harseph-Pachis, daher auch Vater der Götter: ⲠⲈⲔⲒⲎ (denn ist die Abkürzung des Namens ⲔⲒⲎ; der auch oben über dem Ochsen Pachis vorkommt) ⲠⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ⲈⲦϥⲈϥ Ⲛ̄ ⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲢ̄, Pachis Deus pater Deorum (Wilkinson pl. 25 part 3). Unter dieser Ueberschrift ist Harseph-Pachis als froschköpfiger Gott mit einem Skarabäus über dem Kopfe dargestellt; beides Symbole der Zeugung (Horapollo, hieroglyph. I, 10 und 25).

118) Die zu Esne verehrte Dreizahl von Gottheiten bestand, wie die an den dortigen Tempelruinen noch erhaltenen Inschriften bezeu-

gen, aus Kneph, Nebouou und Hik. Nebouou haben wir oben (Note 96) als einen Titel der Pascht, der Gottheit des unendlichen Raumes, kennen gelernt, denn er bedeutet: Herrin der Ausdehnung, des Raumes. Hik, Hek oder Heke wird Sohn der Göttin Pascht genannt (Esne pronaos, an der Thüre der Cella; Salvolini p. 22 Nr. 73) und als jugendliche Gottheit mit der Haarflechte an der Seite dargestellt; denn das Haar in einer Flechte zusammengebunden und an der linken Seite des Kopfes herabhängend zu tragen, war eine Tracht der Knaben und Jünglinge, die auch bei anderen Göttern, z. B. bei Ehou, dem Gott des Tages vorkommt. Geschrieben wird der Name ϩιк, Hik (ist das Töpferrad, rota figlina, кот), oder ϩιк, hik (denn ist der hundsköpfige Affe, кєq, ϫєq, kynokephalus). Derselbe Name scheint auch in der Form ϩєкє vorzukommen (Champoll. panth. ég. pl. 6 quater, inscript. VIII) und mit dem Worte Ὑκ identisch zu sein, dem Manetho (bei Joseph. contr. Apion. I, 14. 15. cf. Idleri Hermapion Appendix XXVII) die Bedeutung Herrscher, König giebt, und das sich im Koptischen ϩιк in der Bedeutung Daemon erhalten zu haben scheint. Nun heisst aber die Pascht auch Hekte (s. oben Note 96), was offenbar mit dem griechischen Namen Ἑκάτη identisch ist. ϩєктє oder (was Salvolini irrthümlich für den Namen ϩιк hält, Anal. gr. p. 22, Nr. 73, da ja der Name den weiblichen Artikel und das figurative Zeichen einer Göttin bei sich hat) scheint also nur das Fem. des Namens ϩιк , zu sein, und beide Namen scheinen nur als allgemeine Titel Herr und Herrin zu bedeuten und Beinamen der Pascht und des Harseph zu sein, um sie als ein mit einander verbundenes Götterpaar zu bezeichnen. Dass Harseph hier zugleich als Sohn der Pascht erscheint, während er oben Note 116 Sohn der Neith genannt wird, würde eine Unmöglichkeit in sich schliessen, wären diese Gottheiten als persönliche, menschliche Wesen gedacht. Da sie aber kosmische Wesen sind und beide, die Neith und die Pascht, die Urmaterie und die unendliche Ausdehnung, Theile der vorweltlichen Urgottheit, aus welchen der innenweltliche Schöpfergeist emanirte, so können sie allerdings auch beide mit vollem Rechte sowohl Mutter als Gemahlin des Harseph genannt werden, so auffallend eine solche Vorstellung auch auf den ersten Anblick erscheint.

119) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, c. 3: Ἐπὶ δὲ τούτοις (ausser den vorweltlichen Urgottheiten und dem ausserweltlichen reinen Urgeist Kneph) τῶν ἐμφανῶν δημιουργίας (die Schöpfung der sichtbaren Dinge) ἄλλοι προεστήκασιν ἡγεμόνες· ὁ γὰρ δημιουργικὸς

νοῦς καὶ τῆς ἀληθείας προστάτης καὶ σοφίας ἐρχόμενος μὲν ἐπὶ γένεσιν, καὶ τὴν ἀφανῆ τῶν κεκρυμμένων λόγων δύναμιν εἰς φῶς ἄγων, Ἀμῶν κατὰ τὴν τῶν Αἰγυπτίων γλῶσσαν λέγεται. (Aus dieser Stelle, auf deren Sinn die unrichtige Erklärung des Namens Amun glücklicherweise keinen Einfluss hat, geht also hervor, dass Amun-Menth als geistiger Weltbildner, als Urheber der im Physischen verborgenen geistigen Kräfte betrachtet wurde, während Phtah im weiteren Verlauf der Stelle der physische Weltbildner, der Urheber der materiellen Einzeldinge genannt wird, wie sich als richtig ausweisen wird.)

120) Diodor. Sicul. I, 12: *Τὸ μὲν οὖν πνεῦμα* (NFq) *Δία* (d. h. Amun, den höchsten Gott) *προσαγορεύουσιν* (*οἱ Αἰγύπτιοι*), *μεθερμηνευομένης τῆς λέξεως* (Amun nämlich durch Zeus, siehe oben Note 83)· *ὃν αἴτιον ὄντα τοῦ ψυχικοῦ τοῖς ζώοις ἐνόμισαν ὑπάρχειν, πάντων οἱονεί τινα πατέρα.*

121) Horapoll. Hieroglyph. l. I, c. 64: *Παντοκράτορα σημαίνουσι πάλιν τὸν ὁλόκληρον ὄφιν ζωγραφοῦντες· οὗτος παρ' αὐτοῖς τοῦ παντὸς κόσμου τὸ διῆκόν ἐστι πνεῦμα.*

122) Jamblichus de mysteriis Aegypt. sect. VIII, c. 4 p. 160: *Τὴν πρὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ ζωτικὴν δύναμιν γινώσκουσι, καθαρόν τε νοῦν ὑπὲρ τὸν κόσμον προτιθέασι.*

123) [hieroglyphs] ΠΤΑϨ, Ptah, Phtah, *Φθά*, *Φθάς* (Suidas s. h. v.), der Phthas bei Cicero, der Hephaestos der Griechen. Euseb. praepar. ev. l. III, c. 11 p. 115 fährt in der (Note 102) angeführten Stelle fort: *τὸν δὲ θεὸν τοῦτον* (*τὸν Κνήφ*) *ἐκ τοῦ στόματος προΐεσθαί φασιν ὠὸν* (*ἑρμηνεύειν δὲ τὸ ὠὸν τὸν κόσμον*) *ἐξ οὗ* (aus dem Welt-Ei, der noch ungestalteten, unausgebildeten Weltmasse) *γεννᾶσθαι θεὸν, ὃν αὐτοὶ* (*οἱ Αἰγύπτιοι*) *προσαγορεύουσι Φθᾶ, οἱ δὲ Ἕλληνες Ἥφαιστον.* Cicero de natura Deor. l. III, c. 22, sect. 55: *Secundus Vulcanus Nilo* (bei Cicero steht Nilus als Name der höchsten Urgottheit, deren Namen die Aegypter sich zu nennen scheuten, also für den Amun) *natus est Phthas, ut Aegyptii appellant, quem custodem esse Aegypti volunt.*

124) Diodor. Sicul. I, 12: *Τὸ δὲ πῦρ μεθερμηνευόμενον Ἥφαιστον ὀνομάζουσι, νομίσαντες μέγαν εἶναι θεὸν, καὶ πολλὰ συμβάλλεσθαι πᾶσιν εἰς γένεσίν τε καὶ τελείαν αὔξησιν.* Mit dieser Vorstellung von der lebendigen beseelten Natur des Feuers, als einer durch das Weltall verbreiteten Gottheit, hängt auch offenbar die rohere Volksvorstellung zusammen, die Herodot III, 16 erwähnt: *Αἰγυπτίοισι δὲ νενόμισται τὸ πῦρ εἶναι θηρίον ἔμψυχον κτλ.*, wenn diese ganze Angabe nicht auf einem entstellenden Missverständnisse Herodots beruht.

125) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, c. 3: *Ἐπὶ δὲ τούτοις τῶν ἐμφανῶν δημιουργίας ἄλλοι προεστήκασιν ἡγεμόνες· ὁ γὰρ δημιουργικὸς νοῦς καὶ τῆς ἀληθείας προστάτης καὶ σοφίας ἐρχόμενος μὲν ἐπὶ γένεσιν καὶ τὴν ἀφανῆ τῶν κεκρυμμένων λόγων δύναμιν εἰς φῶς ἄγων Ἀμῶν κατὰ τὴν τῶν*

Αἰγυπτίων γλῶσσαν λέγεται. (Nach diesen schon oben Note 119 angeführten, hier des Zusammenhanges wegen wiederholten Worten fährt Jamblich fort): *Συντελῶν δὲ ἀψευδῶς ἕκαστα καὶ τεχνικῶς μετ' ἀληθείας (λέγεται) Φθά.* Phtah wird also in dieser Stelle von Jamblich als Bildner der physischen Einzeldinge dargestellt, gleichsam als der kunstgerechte Werkmeister des Materiellen. Wenn daher auf Hieroglyphen-Inschriften Phtah den Titel dominus veritatis erhält, z. B. (bei Wilkinson pl. 23, part 1) ⲡⲧⲁϩ ⲡⲛⲉⲃ ⲛ̄ ⲧⲙⲉ ⲡⲥⲟⲩⲧⲉⲛ (ⲛ̄) ⲧⲥⲁⲛⲉⲙϩⲓⲧ (ⲁⲩⲱ) (ⲛ̄) ⲧⲥⲁⲣⲏⲥ, Phtah dominus veritatis rex regionis septentrionalis et australis, so scheint er hiermit als der untrügliche, fehllose Weltbildner bezeichnet zu werden, *συντελῶν ἀψευδῶς ἕκαστα καὶ τεχνικῶς μετ' ἀληθείας*, wie Jamblich sagt. König des Südens und Nordens, d. h. Oberägyptens und Unterägyptens, wird er genannt als Schutzgott von Aegypten, *quem custodem esse Aegypti volunt,* sagt Cicero in der oben angeführten Stelle.

126) So z. B. bei Wilkinson (pl. 23, 2. Inschrift links) ⲡⲧⲁϩ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ ⲡⲥⲟⲩⲧⲛ ⲡⲥⲉϥ, Phtah Deus, rex Seph (genitor, creator).

127) ⲑⲱⲣⲉ, Thore, ⲡⲧⲁϩ ⲑⲱⲣⲉ, Phtah Thore, Phtah fictor, auch in der abgekürzten Form ⲑⲱ, Tho, von dem Zeitworte ⲑⲣⲟ, efficere, creare, also Phtah creator. Der Skarabäus in dem Namen Thore ist zugleich phonetisches und figuratives Zeichen, er bezeichnet das th oder die Sylbe tho, ⲑⲱ, die Welt, sonst auch , geschrieben, und ist zugleich (nach Horapollo I, 10, vgl. Porphyr. de abstinentia IV, 9 p. 327) ein Symbol des schaffenden, aus sich selbst zeugenden Gottes, weil die Aegypter glaubten, die Käfer seien blos männlichen Geschlechts und pflanzten sich ohne weibliches Zuthun durch sich selbst fort, indem sie aus Ochsenmist eine Kugel bildeten, die, 28 Tage lang unter der Erde verborgen, die Jungen erzeuge. Phtah-Thore selbst, Phtah in seiner Eigenschaft als Gott der physischen Erzeugung, wird daher mit einem Skarabäus über seinem Kopfe oder mit einem Skarabäus an Kopfes Statt abgebildet. So kommt er vor bei Champollion (pl. 13) mit der Inschrift: ⲑⲱⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉⲣ. (ⲡ) ⲧϥⲉ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲉⲣ, Phtah-Thore, Deus, pater Deorum. Phtah heisst Vater der Götter (*Ἥφαιστος ὁ τῶν θεῶν πάτηρ*, bei Ammian. Marcell. l. XVII, c. 4), gleich Harseph (siehe oben Note 117), als Schöpfer und Bildner des Weltalls, dessen einzelne Theile ja eben die grossen kosmischen Gottheiten sind. Unter dieser Inschrift ist Phtah mit einem

Skarabäus an Kopfes Statt abgebildet, in einer kleinen Kapelle (*παστός*, ϬⲈⲈⲦ) sitzend und auf einem Nilkahn (*βᾶρις*, ⲂⲀ) fahrend. Eine andere Inschrift zu derselben Darstellung findet sich in Wilkinson's Kupferwerk pl. 25, part 2 bei einer Figur, zu der sie nicht gehört, nämlich über einem menschengestaltigen s c h r e i t e n d e n Bild des Phtah mit dem Scepter in der Hand und dem Skarabäus auf dem Kopfe; sie lautet folgendermaassen:

ⲐⲰⲢⲈ ϨⲢⲀⲒϨⲎⲦ ⲠⲈϤⲂⲀ (Ⲡ) ⲤⲞⲨⲦⲚ̄ (Ⲛ) ⲚⲈⲂⲀⲒ Ⲛ̄ ⲦⲔⲀϨ (Ⲛ̄) ⲠⲰⲰⲚⲈ, Phtah-Thore sedens in sua baride, rex animarum in regione conversionis (Welt der Bekehrung, die Unterwelt). Phtah-Thore erscheint also hier in einer andern Eigenschaft, die wir noch näher werden kennen lernen, als eine der grossen Gottheiten der Unterwelt nämlich (s. unten Note 244).

128) Plutarchi Amatorius c. XIX: *Αἰγύπτιοι δύο μὲν Ἕλλησι παραπλησίως Ἔρωτας, τόν τε πάνδημον* (den irdischen) *καὶ τὸν οὐράνιον* (den geistigen), *ἴσασι, τρίτον δὲ νομίζουσιν Ἔρωτα τὸν ἥλιον.* Dies letztere findet später seine Erklärung und Bestätigung.

129) Nach der schon oben angeführten Stelle des Eusebius (praep. ev. l. III, c. 11 p. 115) bezeichnete die Hieroglyphenschrift das Weltall in seinem noch unentwickelten Zustande mit dem Bilde eines Eies: Kneph liess aus seinem Munde ein Ei hervorgehen, das Ei aber bedeutet die Welt. Wie das Ei innerlich flüssig ist und keine festgestalteten Theile enthält, so enthielt auch das Weltall, als es sich aus der Urgottheit sonderte, Nichts weiter in sich, als die noch flüssige, schlammartige, aus Wasser und Erdtheilchen bestehende Urmaterie. In diesem innerlich noch unentwickelten Weltall, in dem Welt-Ei, entstand durch die Einwirkung des Schöpfergeistes Harseph-Menth die Urwärme Phtah. Diese Entstehung des Phtah in der noch unentwickelten Welt bezeichnet nun die Hieroglyphenschrift auf eine eigenthümliche Weise in der Gestalt des Phtah. Da nämlich die aus dem Ei schlüpfenden Thiere eine noch unentwickelte, nur halb ausgebildete, unförmliche Gestalt haben, so stellten sie den Phtah, um ihn als aus dem Welt-Ei hervorgehend zu bezeichnen, in der noch unausgebildeten, unförmlichen Gestalt dar, in welcher die Kinder aus dem Mutterleibe hervorgehen, mit dickem, unförmlichem Kopfe und schwachen, gebogenen Füssen. In dieser unmündigen Kindergestalt erscheint Phtah häufig auf Hieroglyphenbildern (s. Champollion panth. ég. pl. 8). Oft wird, um den noch unförmlichen Zustand der Welt anzudeuten, in welcher Phtah entstand, aus dieser Kindergestalt eine wahre unförmliche Zwerggestalt (s. Wilkinson pl. 24). In dieser Zwerggestalt wurde Phtah in seinem grossen Tempel zu Memphis verehrt; und es ist kein Wunder, wenn ein solches Götterbild einem mit seiner Bedeutung nicht Vertrauten anstössig war, wie Herodot von Kambyses erzählt (Herodot III, 37): *Ἐς δὲ δὴ καὶ τοῦ Ἡφαίστου τὸ ἱρὸν ἦλθε (ὁ Καμβύσης), καὶ πολλὰ τῷ ἀγάλματι κατεγέλασε· ἐστὶ γὰρ τοῦ*

Ἡφαίστου τὤγαλμα τοῖσι φοινικηΐοισι Παταικοῖσι ἐμφερέσταιον, τοὺς οἱ Φοίνικες ἐν τῇσι πρώρῃσι τῶν τριηρέων περιάγουσι. Ὃς δὲ τούτους μὴ ὄπωπε, ἐγὼ δὲ οἱ σημανέω· Πυγμαίου ἀνδρὸς μίμησίς ἐστι. Um endlich diese an sich schon hässlichen Figuren auch noch insbesondere als Darstellungen eines Schöpfergottes, eines Gottes der Entstehung und Erzeugung zu bezeichnen, wird mit der Kindes- oder Zwerggestalt noch das aufgerichtete Zeugungsglied verbunden, welches auch den Harseph als Gott der Erzeugung kenntlich macht. So werden diese Kindergestalten durch das aufgerichtete grosse Zeugungsglied, das sie mit der Linken anfassen, zu wahrhaft widerlichen Priapenfiguren; und doch liegt gerade in der unförmlichen Kindesgestalt und dem aufgerichteten Phallus das für die Darstellung des Begriffes Wesentliche, indem eben dadurch die Figur als der Gott bezeichnet wird, welcher in dem noch unförmlichen Weltzustande der Erzeugung der Dinge vorsteht. Denn die Begriffsbezeichnung ist das höchste Gesetz der hieroglyphischen Kunst; und gerade dieses Gesetz, ohne alle Rücksicht auf Schönheit oder Wohlgefälligkeit der Form durch jedes zu Gebote stehende Mittel einen Begriff zu versinnlichen, unterscheidet die ägyptische bildende Kunst sehr zu ihrem Nachtheile von der griechischen. Schönheit der Form ist die höchste Aufgabe der griechischen Kunst, Versinnlichung eines Begriffes durch ein Bild die höchste Aufgabe der ägyptischen. Nirgends aber wird wohl der Abstand zwischen beiden fühlbarer, als bei der unförmlichen Zwerggestalt dieses ägyptischen Gottes der Erzeugung neben der reizenden Kinder- oder Jünglingsgestalt eines griechischen Eros, obgleich sich wohl der letztere aus dem ersteren entwickelt hat. Bei den Orphikern wenigstens ist der *ἁβρὸς Ἔρως* kein Anderer als der kindergestaltige Phtah.

Wie aus der Kindergestalt des Phtah in seiner Bedeutung als Gottes der Erzeugung der Eros, so ist aus dessen krummfüssiger Zwerggestalt in seiner Bedeutung als des Gottes der Urwärme, des Urfeuers, ein zweiter griechischer Gott, der Hephaestos, der in Feuer arbeitende Werkkünstler, entstanden. Sein Name und seine Form erinnern an den ägyptischen Ursprung. Denn auch der griechische Gott wird schwachfüssig und hinkend dargestellt und sein Name Hephaestos ist nichts Anderes als das gräcisirte Phtah. Dass eine ägyptische Gottheit je nach ihren verschiedenen Bedeutungen in dem griechischen Glaubenskreise zu verschiedenen Göttergestalten wird, ist eine Erscheinung, auf die wir noch mehrfach stossen werden. So zerfällt Osiris je nach seinen verschiedenen Aemtern in der griechischen Glaubenslehre in drei verschiedene Götter: in den Zeus, den Herrscher der Oberwelt; in den Hades, den Gott der Unterwelt; und in den Dionysos, den Gott des Weinbaues. Aus der ägyptischen Netpe entstehen die griechischen Göttinnen Rhea, Kybele und Demeter; aus der HC der Aegypter werden bei den Griechen Isis und Persephone; aus Ombte-Seth: Antaeus und Typhon; aus Joh-Thot bei den Griechen Japetos und Hermes; aus Mui: Phoebus und Asklepios u. s. w.

Mit der angegebenen Bedeutung des Phtah, als des materiellen Weltbildners, stimmt nun auch die eigentliche Bedeutung seines Namens vollkommen überein. Das ägyptische ⲠⲦⲀϨ, ⲫⲐⲀϨ hat sich noch im Koptischen unverändert erhalten, nämlich in dem Worte ⲠⲰⲦϨ, ⲫⲰⲦϨ, welches sculpere, fingere bedeutet; ⲫⲰⲦϨ bezeichnet Bildwerke aller Art: sculptilia, conflatilia, tornata. Da wie in den übrigen semitischen Sprachen auch im Koptischen das Wesen des Stammes auf den Konsonanten beruht und nicht in den Vokalen, so ist die Identität von ⲫⲰⲦϨ und ⲠⲰⲦϨ mit ⲫⲐⲀϨ und ⲠⲦⲀϨ grammatisch sicher. Denn die koptischen Stämme bieten unzählige Beispiele von Vokalwechsel und -umstellung ohne wesentliche Veränderung der Bedeutung, z. B. ⲫⲀϢ, ⲫⲈϢ, ⲫⲞϢ dividere; ⲤⲈⲦ, ⲤⲞⲦ, ⲤⲰⲦ redimere; ⲤⲀⲦ, ⲤⲈⲦ, ⲤⲒϮ, ⲤⲦⲈ, ⲤⲦⲞ jaeere, projicere u. s. f. Es ist klar, dass Phtah soviel als sculptor, fietor, formator bedeutet, und es ist sehr wahrscheinlich, dass die Erklärung des Jamblich, der *νοῦς δημιουργικός* heisse *Φθάς*, als *συντελῶν ἕκαστα τεχνικῶς*, gleichsam „als Werkmeister", ursprünglich die etymologisirende Erklärung eines der ägyptischen Schriftsteller ist, die in griechischer Sprache über ihre nationale Spekulation geschrieben hatten, und aus welchen die späteren griechischen Berichterstatter schöpften.

130) ⲦⲠⲈ, ⲦⲫⲈ, Tpe. Die Himmelswölbung ward von den Aegyptern als eine Göttin gedacht, nicht als ein Gott, wie von den Griechen. S. Horapoll. Hierogl. I, c. 11 p. 17: ....*ὅθεν καὶ ἄτοπον ἡγοῦνται ἀρσενικῶς δηλοῦν τὸν οὐρανὸν, θηλικῶς δὲ μέντοι τὴν οὐρανὸν, διότι καὶ ἡ γένεσις ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀστέρων ἐν αὐτῷ ἀποτελεῖται, ὅπερ ἐστὶ θηλείας ἔργον ...... Οὐρανίαν δὲ (θέλοντες σημῆναι γῦπα ζωγραφοῦσι)· οὐ γὰρ ἀρέσκει αὐτοῖς τὸν οὐρανὸν λέγειν, καθῶς προεῖπον, ἐπεὶ τούτων ἡ γένεσις ἐκεῖθέν ἐστι.* Demgemäss wird die Himmelsgöttin als eine weibliche Figur dargestellt, entweder sitzend mit einer Palmenkrone auf dem Kopfe, oder in einer die Himmelswölbung nachahmenden Stellung mit weit ausgestreckten auf die Erde niedergestützten Händen, auf dem Körper die fünf Planetenscheiben oder eine Menge von Sternen tragend. Als eine der ältesten Gottheiten kommt sie gewöhnlich mit Kneph, Phtah und Anukis zusammen vor, wie in Theben; oder mit Amun-Re, Kneph und Anuke; oder auch mit Kneph allein, wie zu Elephantine. Der Uranos der griechischen Mythologie ist also nicht diese ägyptische Tpe, sondern der Emeph, der „Führer des Himmels", d. h. Kneph in seiner ausserweltlichen, das Himmelsgewölbe umschliessenden Form.

131) ⲀⲚⲔ, ⲀⲚⲞⲨⲔ, *Ἀνοῦκις*. So kommt der Name vor in der von Rüppell an dem ersten Katarakte des Nil auf der Insel Esschel (Sehcleh) aufgefundenen griechischen Inschrift aus der Regierung des Ptolemaeus Euergetes II. (s. Letronne, Recherches pour servir à l'histoire de l'Egypte p. 341 sq.). Dieselbe Göttin erscheint

auch unter der Namenshieroglyphe , deren Lautwerth bis jetzt noch nicht hat erkannt werden können. Dass es aber ein Ortsbeiname d. h. ein von einem Lande oder einer Gegend hergeholter Zuname ist, wie auch andere Götter solche Ortsbeinamen haben (s. oben Note 94), erhellt aus einer Inschrift bei Champollion (panth. ég. pl. 20 A.):

ⲁⲛⲟⲩⲕⲉ ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲧⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲧⲕⲁϩ , ⲧⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲧⲡⲉ, ⲧⲉϩⲟⲛ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲛⲓⲃⲟⲩ, Anukis Dea, domina terrae (regionis) , domina coeli, imperatrix omnium Deorum. Die Bedeutung der Anukis erhellt aus derselben von Rüppell gefundenen Inschrift, wonach der Denkstein, auf welchem die Inschrift steht, neben anderen Gottheiten auch geweiht ist Ἀνούκει τῇ καὶ Ἑστίᾳ, der Anukis, welche auch Hestia heisst. Die Anukis wurde also zur Zeit der Ptolemäer von den Griechen mit ihrer Hestia verglichen. Bei den späteren Griechen und schon bei den Tragikern wurde aber bekanntlich die Hestia mit Ge, Gaea, der Erde, gleichgestellt, von der sie in der früheren Zeit bei Homer und Hesiod u. s. w. verschieden war. So erklärt sich demnach der scheinbare Widerspruch in den Nachrichten der Alten, wonach die Aegypter eine Göttin der Erde kannten (Diodor. Sicul. I, 13) und doch nach Herodot (II, 50) die Hestia nicht, da dem Herodot die Hestia noch nicht die Erde bedeutete. So scheint also wohl die Annahme hinlänglich gerechtfertigt, dass die Anukis die bei Theo Smyrnaeus (s. oben Note 108) unter den acht ältesten Gottheiten erwähnte γῆ sei. Dass aber die Anukis wirklich eine der höchsten Gottheiten ersten Ranges bei den Aegyptern war, erhellt daraus, dass sie gewöhnlich als Begleiterin des Amun-Knuphis vorkommt, und in der oben erwähnten griechischen Inschrift den Rang nach Ammon und Hera (der Sate), und vor Osiris, Kronos (Sev) und Hermes (Thot) hat. Sie ist eine alte Gottheit, denn sie kommt (nach Champollion panth. ég. zu pl. 19 und 20) schon auf einem unter dem Pharao Amenophis erbauten Tempel des Amun-Kneph zu Elephantine vor. Amenophis aber war der 8. König der 18. Dynastie und herrschte um 1687 v. Chr. Geburt.

132) Dass aber die Anukis insbesondere als eine Emanation der Urmaterie, der Neith, betrachtet wurde, beweist eine Inschrift (bei Wilkinson pl. 28, Inschr. 1), in welcher die Neith genannt wird:

ⲧⲛⲉⲓⲑ ⲁⲛⲟⲩⲕⲉ, Neith als Anukis, die Urmaterie verkörpert als Erde; wie die Namen Amun-Re, Kneph-Re, Menth-Re, Seph-Re, Sevek-Re ebenfalls bedeuten: Amun (Kneph, Menth, Seph, Sevek) als Sonne; Amun, Kneph u. s. w. in ihrer sichtbaren Gestalt als Sonne, da die Sonne, wie sich zeigen wird, als die sichtbare Verkörperung aller dieser grossen Gottheiten angesehen wurde. Auf ähnliche Weise wird Sate, die Göttin des erleuchteten oberirdischen Luftraumes, als eine Emanation der Pascht, des allgemeinen Welt-

raumes, bezeichnet (s. Note 141). Hierdurch erhält zugleich ein Beiname seine Erklärung, welchen die Athene zu Theben in Griechenland hatte. Sie hiess daselbst Ὄγκα Ἀθάνα, Ὄγκα Παλλὰς (Aeschylus Septem contr. Theb. v. 487 und 507); ein Name, den der Scholiast zu dieser Stelle für einen ägyptischen erklärt. Und mit Recht; denn es bedarf keines weiteren Beweises, dass Ὄγκα der Name **ΑΝΚ, ΑΝΟΥΚΕ** ist, Ὄγκα Ἀθάνα also die in unserer Inschrift vorkommende Neith-Anukis. Darnach berichtigt sich auch der Einwurf des Pausanias bei Gelegenheit des Bildes derselben Athena Onka in Theben (Pausan. l. IX, c. 12, s. 2), durch welchen er beweisen will, dass Kadmos ein Phöniker und kein Aegypter gewesen sei, weil dieses dem Kadmos zugeschriebene Bild der Athene Onka heisse, und Onka der phönikische, nicht aber der ägyptische Name der Athene sei, welche in Aegypten Sais heisse. Onka zeigt sich vielmehr als ein ächt ägyptischer Name, und Sais, die Saitische, ist nur einer der Ortsbeinamen der Neith, weil in der Stadt Sais einer ihrer Haupttempel war.

Uebrigens scheint der Name **ΑΝΚ**, Anukis, ein nomen appellativum gewesen zu sein, denn er kommt auch vor als ein Beiname der Nephthys, einer Göttin aus der Zahl der fünf Geschwister: Osiris, Isis, Arocris, Ombte und Nephthys, der Kinder des Seb und der Netpe (des Kronos und der Rhea). Sie heisst (bei Wilkinson pl. 35, Inschr. 1):

ΝΕΒΤΗΙ (Ν̄) ϹΑΜΠΕϹΗΤ ΤΝΟΥΤΡ̄ ΤϹΟΝ ΤΑΝΟΥΚ, Nephthys (domina) regionis inferioris (i. e. Orci), θεὰ ἀδελφή, Anukis; also Nephthys die jüngste Tochter des Seb (Kronos), mit dem Titel Anukis (Hestia). Dabei ist es auffallend, dass mit diesem Titel übereinstimmend auch die ältere Theologie der Griechen (vgl. Hesiod. theogon. v. 453) und der Kreter (vgl. Diodor. Sicul. V, 68) die Hestia in ihrer früheren Bedeutung als Schützerin des Herdes eine Tochter des Kronos und der Rhea (des Seb und der Netpe) nennt. Da die Neith-Anukis, die Anukis als Emanation der Urmaterie, der Neith, einer der unentstandenen ewigen Gottheiten, und die Nephthys-Anukis, eine der auf Erden erschienenen und wieder verstorbenen Gottheiten, eine der θεοὶ ἐπίγειοι καὶ θνητοί (Diodor. Sicul. I, 13 verglichen mit Plutarch de Iside c. 21), wegen dieser Grundverschiedenheit ihres Wesens nicht eine und dieselbe Gottheit sein können, so muss wohl Anuki ein Beiname von allgemeinerer Bedeutung sein, der beiden verschiedenen Gottheiten zukommen konnte. Sollte **ΑΝΟΥΚΙ** etwa soviel sein als **ΑΝΗΧΙ**, die unfruchtbare, von **ΝΗΧΙ**, uterus, venter, und **Α** privativum (s. oben Note 82)? Ein Beiname, der sowohl der Erde in ihrem noch ungeordneten, von Amun noch nicht geschmückten Zustande, als auch der Nephthys zukommen würde, von welcher Plutarch ausdrücklich bemerkt (de Iside c. 38), in den Königsverzeichnissen werde die Nephthys als die erste unfruchtbare Göttin namhaft gemacht, was Plutarch dann von der

Unfruchtbarkeit der Erde erklärt. Wie unter andern Erklärungen Plutarchs scheint auch hier eine Etymologie verborgen zu sein.

133) , NOYN Ν̄ ΤΠΕ, aquae (abyssus) coeli (vgl. Champoll. gr. ég. p. 98; Salvolini analyse p. 30). Denn NOYN, welches im Koptischen abyssus heisst, bedeutete nach Hesychius (s. v. *νοῦς*) im Aegyptischen *ποταμός*, Strom; dies bestätigt Horapollo (I, 21), welcher den Nil *νοῦν* nennt: *νείλου ἀνάβασιν σημαίνοντες, ὃν καλοῦσιν αἰγυπτιστὶ νοῦν, ἑρμηνευθὲν δὲ σημαίνει ῥέον* (statt des keinen Sinn gewährenden *νέον*), *ποτὲ μὲν λέοντα γράφουσι, ποτὲ δὲ τρεῖς ὑδρίας μεγάλας καὶ οὐρανὸν* (wie oben in unserer Hieroglyphe), *ποτὲ δὲ γῆν ὕδωρ ἀναβλύζουσαν* (statt der gewöhnlichen Lesart *ποτὲ δὲ οὐρανὸν καὶ γῆν ὕδωρ ἀναβλύζουσιν*, in welcher die Worte verstellt zu sein scheinen). Die 3 Wassergefässe bezeichnen also den Plural des Wortes NOYN, Wasser (s. Champoll. gr. ég. p. 164), dessen Anfangsbuchstaben sie zugleich sind, denn hat den Lautwerth *n*. Die beigefügten Hieroglyphen , sind bildliche Zeichen, das eine für wogendes, fliessendes Wasser, das andere für ein Wasserbecken (s. Champ. gr. ég. p. 98). Daher sieht man die Neith auf hieroglyphischen Bildern das Zeichen , den Anfangsbuchstaben des Wortes NOYN, und zugleich das gewöhnliche figurative Zeichen für Wasser (s. Champ. gr. ég. p. 98) auf den Händen tragend; so z. B. bei Wilkinson pl. 28, fig. 5 und pl. 59, die Neith-Tamun vorstellend.

134) Fragmm. veteris chronici aegyptiaci bei Syncellus chronogr. p. 51. Euseb. chron. p. 6 (s. Idler. Hermapion, Appendix p. 29): *Ἡφαίστου χρόνος οὐκ ἔστι* (eine bestimmte Zeitdauer von der Herrschaft des Hephaestos, des Phtah, in der Welt ist nicht anzugeben) *διὰ τὸ νυκτὸς καὶ ἡμέρας αὐτὸν φαίνειν.*

135) , , PH, mit dem Artikel ΠΡΗ, ΦΡΗ, Sol Deus. Die Sonne ist bei den Aegyptern eine männliche Gottheit, wie bei den Griechen. Der Sonnengott wird theils menschenköpfig, theils sperberköpfig mit der Sonnenscheibe auf dem Kopfe dargestellt (s. Wilkinson pl. 29, fig. 3, 1 und 2; Champoll. panth. ég. pl. 24), theils geradezu als Sperber (Champ. panth. ég. pl. 24). Daher auch der Name der Sonne am häufigsten den Sperber als figuratives Zeichen neben sich hat: , oder durch den Sperber mit dem Sonnendiskus allein bezeichnet wird. Auch in Löwengestalt mit dem Kopfe und dem Kopfputze seiner gewöhnlichen menschlichen Form, als sogenannter Sphinx, kommt der Sonnengott vor (s. Champoll. panth. ég. pl. 24, E), wenn er als Aufseher und Wächter des Himmels dargestellt werden soll (vgl. unten Note 147). Da Himmel und Erde als unmittelbare Emanationen der Urmaterie, der Neith, angesehen wurden, die Sonne aber der erste Himmelskörper ist, der aus der Einwirkung des weltbildenden Geistes Amun-Menth-

Harseph auf die Urmaterie, die Neith, oder, wie die Aegypter sich ausdrücken, aus der Ehe des Amun-Menth mit seiner Mutter, der Neith, hervorgegangen ist, so heisst der Sonnengott der „Erstgeborne" der innenweltlichen verkörperten Gottheiten, und Amun-Menth heisst sein Vater, sowie die Neith seine Mutter. So bei Wilkinson (pl. 26, Inschr. 5): [hieroglyphs] ⲡⲁⲕⲓⲏ (ⲛ̄) ⲧⲉϥ ⲙⲁⲩ ϩⲁⲣⲥⲉϥ, ⲧⲱⲧ (eigentlich miscere, hier offenbar fleischlich vermischen, gignere, genitor) (ⲛ̄) ⲡⲣⲏ ⲛⲟⲩⲧⲣ̄, maritus matris suae Arsaphes genitor Dei Solis, und ebendaselbst (Inschrift 6): [hieroglyphs] ⲙⲟⲛⲑⲟⲩ ⲧⲱⲧ (ⲛ̄) ⲡⲣⲏ ⲛⲟⲩⲧⲣ̄, Menth genitor Dei Solis. Ebenso heisst die Neith (bei Champoll. panth. ég. pl. 23): [hieroglyphs] ⲧⲛⲉⲓⲧ ⲧⲱⲏⲣⲓ ⲧⲙⲁⲩ, ⲧⲙⲁⲥ (ⲛ̄) ⲡⲣⲏ ϣⲁⲙⲓⲥⲉ, Magna Neith, mater, genitrix Solis primogeniti. Ebendaselbst (pl. 23 E): [hieroglyphs] ⲧⲛⲉⲓⲧ ⲧⲓ ⲉϩⲉ ⲧⲙⲁⲥ ⲛ̄ ⲣⲏ, Neith vacca (die Neith unter dem Bilde einer Kuh dargestellt, deren Gemahl eben der Ochse ⲡⲁⲕⲓⲏ, Pachis, der Gott Arsaphes ist, s. Note 116) genitrix Solis. Ibd. (pl. 23 D.): [hieroglyphs] ⲧⲓⲉϩⲉ ⲧⲱⲏⲣⲓ, ⲧⲙⲁⲥ (ⲛ̄) ⲣⲏ ⲛⲟⲩⲧⲣ̄, Vacca (d. h. die Neith als Kuh) magna genitrix Solis Dei. Durch diese Inschriften wird die (in der Note 90 angeführte) Stelle des Proklus bestätigt, die als Inschrift eines Bildes der Neith in Sais die Worte angiebt: „Die Frucht, die ich gebar, war die Sonne." — Wie dem Harseph der Ochse Pakis, so war auch dem Re der Ochse Mnevis geweiht, der besonders zu Diospolis verehrt wurde (Diod. Sicul. I, c. 21. Strabo l. XVII, p. 553 ed. Casaub. Suidas s. v. *Μνεῦις*). Nach Plutarch de Iside c. 33 wäre Mnevis schwarz gewesen; auf Hieroglyphenbildern erscheint er gelb. Die Bedeutung des Namens Mnevis, [hieroglyphs], ist im Canon reg. theban. sec. Eratosthen. im Namen des Königs Menes erhalten, denn *Μήνης* ist die gräcisirte Form des ägyptischen Namens [hieroglyphs] (Hermapion p. 223), also identisch mit *Μνεῦις*, und wird von Eratosthenes erklärt: *Μήνης, ὅς ἑρμηνεύεται Διόνιος Μνεῦις*, ⲘⲚⲈⲒ ist also so viel wie ⲀⲘⲚⲈⲒ, ⲘⲚⲈⲒ, *Ἀμμώνιος* i. e. *Διόνιος*, denn Ammon heisst bei den Griechen Zeus. Der Ochse Mnevis wäre also dem Ammon-Re geweiht, d. h. dem Re in seiner Eigenschaft als Verkörperung der Urgottheit.

136) [hieroglyphs] ⲓⲟϩ, ⲡⲓ ⲓⲟϩ, Lunus, der Mond, als männliche Gottheit gedacht, nicht wie bei den Griechen als eine Göttin,

Σελήνη. Wenn demungeachtet die Griechen gewöhnlich von einer Mondgöttin Selene bei den Aegyptern reden, so erklärt sich dies theils aus dem Einflusse ihrer eigenen religiösen Vorstellungen und ihres Sprachgebrauches, nach denen sie nur eine Mondgöttin kannten, theils aus dem bei den späteren Griechen stattfindenden Synkretismus, wornach sie alle älteren Gottheiten mit Isis und Osiris vermengten, und wie sie den Osiris zum Sonnengott machten, so die Isis zur Mondgöttin. Alle ägyptischen Denkmäler zeigen dagegen die Mondgottheit als eine männliche, und damit stimmen die ausdrücklichen Zeugnisse des Ammonius (in Aristot. de interpret. p. 15): *καὶ γὰρ ἀρσενικῶς Αἰγύπτιοι τὴν Σελήνην ὀνομάζουσι κτλ.* und des Spartianus (vita Caracall. c. 7): *Lunam Aegyptii mystice* ***Deum*** *nominant.* Nur aus einer Vermischung dieser beiden Vorstellungsweisen, der griechischen und der ägyptischen, erklärt es sich daher, wenn dem Plutarch (de Iside c. 43) die Mondgottheit ein mannweibliches Wesen ist: eine Vorstellung, die ebenfalls den Aegyptern fremd war.

Ein zweiter Name des Mondgottes ist: , , , abgekürzt ϩⲟⲛⲥⲟⲩ, Chonsu, abgek. ϩⲟⲛⲥ, Chons; auch ϩⲟⲛⲥⲟⲩ (ⲛ̄) ⲧⲣⲁϩ ϩⲏⲧ, Chonsu regionis septentrionalis, d. h. der Mondgott hat denselben Titel wie der Sonnengott: Herr des Nordens, der nördlichen Gegend, d. h. Nieder-Aegyptens; Chonsu-Hat wie Har-Hat (s. Champoll. panth. ég. pl. 14 D und 14 F; Wilkinson pl. 46, part 3). Chonsu ist nach Champollion's treffender Erklärung (panth. ég. Text zu pl. 14) insbesondere der Gott des Neulichtes, da ⲥⲟⲩⲁⲓ *νεομηνία* bedeutet, und ⲥⲟⲩ, die bei Zählung der Monatstage im Koptischen den Zahlen, in hieratischen Manuscripten den Monatsnamen vorgesetzte Sylbe, wahrscheinlich so viel als **Monat**, da der Monat die Zeit von einem Neulichte zum andern ist. Chonsu würde demnach wörtlich bedeuten ϩⲟⲛ-ⲥⲟⲩ, ⲡϩⲟⲛ ⲛ̄ ⲥⲟⲩ, imperator (rector) mensis, von ϩⲟⲛ, ϩⲱⲛ, imperare, jubere, regere, und ⲥⲟⲩ, mensis. **Chonsu** als Gott des Neulichtes, des jungen Lichtes, wird daher auch gewöhnlich als **jugendliche** Gottheit dargestellt, an der allen jugendlichen Gottheiten gemeinsamen Haarflechte kenntlich, die zur Linken des Kopfes herabhängt; **Joh** dagegen als menschen- oder sperberköpfiger **Mann**. Doch kommt auch Chonsu als sperberköpfiger Mann vor (Wilkinson pl. 46, part 3, fig. 2; Champ. panth. ég. pl. 14 F). In allen Abbildungen ist die Mondgottheit kenntlich durch die über dem Kopfe des Bildes in einer Mondsichel ruhende Mondscheibe, wie Porphyr. (bei Euseb. praep. ev. l. III, c. 13 p. 117) sagt: *Σελήνης δὲ σύμβολον τό,τε διχότομον καὶ ἀμφίκυρτον.* Die Mondscheibe mit der Mondsichel kommt daher auch als natürliches Namenszeichen sowohl des Joh als des Chonsu vor (z. B. Champ. panth. ég. pl. 14 B und C und 14 A).

137) , , und mit dem Artikel , abgekürzt , ; , , mit dem Artikel , , abgekürzt ; , CATE, TCATE, auch , , (mit dem Pfeil als sign. figur.) CATI. In der schon mehrmals erwähnten Inschrift auf der zu Seheleh gefundenen Stele (Letronne, Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte p. 341) wird die Sate der Hera der Griechen gleichgestellt: *Χνούβει τῷ καὶ Ἄμμωνι, Σάτει τῇ καὶ Ἥρᾳ.* Bei den späteren Griechen aber bedeutete bekanntlich Hera den Luftkreis. Plutarch de Iside c. 32: *Ἕλληνες Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον, Ἥραν δὲ τὸν ἀέρα.* Also war auch die Sate bei den Aegyptern die Göttin des Luftkreises. Dies wird bestätigt durch eine Stelle des Horapollo (I, 11), worin er sagt: *Δοκεῖ παρ' Αἰγυπτίοις Ἀθηνᾶ τὸ ἄνω τοῦ οὐρανοῦ ἡμισφαίριον ἀπειληφέναι, τὸ δὲ κάτω Ἥρα:* Die Athena (die Neith) scheint bei den Aegyptern die Hemisphäre oberhalb des Himmels eingenommen zu haben, die Hera (Sate) aber die unterhalb desselben. Denn so scheint übersetzt werden zu müssen, indem der Genitiv *τοῦ οὐρανοῦ* von *ἄνω* abhängig gemacht wird; und nicht: die obere Hemisphäre des Himmels und die untere, wobei der Genitiv *τοῦ οὐρανοῦ* von *ἡμισφαίριον* abhängig wäre. Denn alsdann wäre die untere Hemisphäre die unterhalb der Erde, also die unterirdische. Vorsteherin der Unterwelt ist aber die Hathor und nicht die Sate; denn was bei Champollion in seinem Panthéon égyptien und in seiner Notiz von den ägyptischen Papyrus des Vatikans von einer Sate als Mitvorsteherin des unterweltlichen Todtengerichts vorkommt, beruht auf einer irrigen Lesung des Wortes , ΘΜΕ, *Θέμις*, das er in früherer Zeit Sate las, ein Irrthum, den er in seiner gramm. égyptienne selbst zurückgenommen hat (s. Champ. gramm. ég. p. 123 und sonst unzählige Male). Dazu kommt, dass, wie im Vorhergehenden (s. Note 133) gezeigt wurde, die Aegypter wirklich einen Theil des Urwassers, der Neith, oberhalb der Himmelsveste angesammelt dachten, so dass die Wörter *ἄνω* und *κάτω* allerdings in ihrer eigentlichen Bedeutung oberhalb, unterhalb aufgefasst werden müssen. Dass die Wörter *ἄνω, κάτω* bei dieser Auffassung mit dem Genitiv verbunden werden, ist durch Beispiele selbst aus der guten Gräcität hinlänglich gesichert (s. Fischer, Animadv. ad Weller. III, b, p. 73 und 75). Doch behält der Ausdruck: *τὸ ἄνω τοῦ οὐρανοῦ ἡμισφαίριον*, von dem Aufenthalte der Neith oberhalb des Himmelsgewölbes gesagt, immer etwas Schiefes und scheint fast auf eine ursprüngliche unrichtige Auffassung von Seiten Horapollo's hinzuweisen. Dass man aber die Sate wirklich als eine Raumgottheit auffasste und zwar so, dass man sie zur Pascht in einem Verhältnisse der Unterordnung dachte, indem man die Pascht

als die Vorsteherin einer höheren und die Sate als die einer niederen Himmelsregion betrachtete, erhellt aus Hieroglyphenbildern, in welchen Pascht und Sate in Schlangen- oder Geier-Gestalt einander gegenüber dargestellt wurden, die Pascht mit dem oberen Theile des Pschent, die Sate mit dem unteren Theile des Pschent auf dem Kopfe; jene auf einem Büschel von Lotusstengeln, dem figurativen Zeichen von regio superior; diese auf einem Büschel von Papyruspflanzen, dem figurativen Zeichen von regio inferior; die Pascht hat dann gewöhnlich ihren Ortsnamen ⲤⲞⲨⲀⲚ, die syenitische Göttin; die Sate ihren Eigennamen ⲤⲀⲦⲈ über sich.

Die Bedeutung der Sate als einer Göttin des innenweltlichen Raumes, des Luftkreises, ist also wohl hinlänglich gerechtfertigt. Dass sie aber insbesondere den von der Sonne erhellten lichten Luftraum, im Gegensatze zu dem in Nacht gehüllten finstern, bedeute, erhellt aus dem Namen Sate selbst. Denn das Zeitwort ⲤⲀⲦⲈ bedeutet leuchten, glänzen, hell sein, das Substantiv ⲦⲤⲀⲦⲈ also die Leuchtende, Glänzende, Helle, wie denn auch daher das Feuer, die Flamme, ⲦⲤⲀⲦⲈ, das Leuchtende, Glänzende, heisst.

So ist also wohl kein Zweifel, dass die Sate die in der Inschrift bei Theon Smyrnaeus (s. Note 108) unter den acht grossen Gottheiten erwähnte Göttin des Tages, die ἡμέρα ist. Denn eine der grossen Gottheiten gleich der Anukis ist die Sate ohne allen Zweifel, da sie gleich dieser den Titel erhält: Beherrscherin aller Götter, s. Champ. panth. ég. pl. 7 B: ⲦⲤⲀⲦⲈ ⲦⲚⲈⲂ (Ⲛ) ⲦⲠⲈ ⲦϨⲞⲚ (Ⲛ) ⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲈⲢ ⲚⲒⲂⲞⲨ, Sate, domina coeli, imperatrix omnium Deorum. Ihre hohe Stellung unter den alten Gottheiten der Aegypter beweist endlich auch die Rangordnung, die sie in der erwähnten griechischen Inschrift auf der zu Seheleh gefundenen Stele einnimmt, denn sie folgt in derselben unmittelbar hinter Ammon-Chnuphis und steht vor der Anukis, dem Osiris, dem Sev und dem Thot, die doch selbst lauter grosse Gottheiten sind.

Die bildlichen Darstellungen der Sate bieten nichts Eigenthümliches dar. Sate wird gewöhnlich als menschengestaltige Göttin oder auch als Geyer und Uräus gleich anderen Göttinnen dargestellt. Dass der Pfeil als figuratives Zeichen der Sate vorkommt, erklärt sich einfach aus dem Gleichlaute des ägyptischen Wortes für Pfeil, das ebenfalls ⲤⲀⲦⲒ, ⲤⲞⲦⲒ heisst.

138) Der Name Hathor, griech. Ἀθυρι (Plut. de Isid. c. 56) kommt mit phonetischen Zeichen geschrieben nur in hieratischen Papyrusrollen vor, wo er geschrieben wird, d. h. in den entsprechenden hieroglyphischen Zeichen mit umgekehrter Reihen-

folge (denn die hieratischen Schriftzüge haben ausschliesslich die Richtung von der Rechten zur Linken), also von der Linken zur Rechten übergetragen: **ⲦⲈ ϨⲦϨⲢ, ⲦⲈ ϨⲀⲦϨⲰⲢ.** Die gewöhnliche hieroglyphische Namensbezeichnung ist dagegen: der Grundriss eines Hauses oder Tempels (**ϨⲀⲦ**, das sich im Koptischen in dem Worte **ϨⲀⲈⲒⲦ**, *πυλῶν*, *προαύλιον* erhalten hat), in welchem ein Sperber steht, das figurative Zeichen des Begriffes **ϨⲰⲢ**, *θεὸς ἐπιφανής*, Deus manifestatus, d. h. einer der in der Welt sichtbar gewordenen verkörperten Gottheiten, als z. B. des Month, des Re, des Chonsu, des Phtah Sochari u. s. w., die alle mit dem figurativen Zeichen des Sperbers bezeichnet werden, nur jeder mit einem eigenthümlichen Kopfputze oder Nebenzeichen. Mit dieser hieroglyphischen Bezeichnung des Namens Hathor stimmt die Erklärung, welche Plutarch (l. l.) von *Ἄθυρι* giebt, vollkommen überein. Er sagt nämlich, der Name *Ἄθυρι* bedeute: *οἶκον Ὥρου κόσμιον*, das Welthaus, die Weltwohnung des Horus, d. h. denjenigen Theil der Welt, des Weltraumes, welcher als die Wohnung des Horus betrachtet werde.

Dass nun dieser Weltraum der nächtlich finstere, unterirdische, die dunkle Unterwelt ist, bezeugen die Inschriften, in denen Hathor geradezu Beherrscherin der Unterwelt genannt wird. So bei Wilkinson pl. 36 A, Inschr. 6: **ϨⲀⲦϨⲰⲢ ⲦⲚⲈⲂ (Ⲛ̄) ⲦⲔⲀϨ ⲈⲘⲈⲚⲦ**, Hathor, domina regionis Amenthis, i. e. Orci. Denn nach Plutarch (de Iside c. 29) nennen die Aegypter *τὸν ὑποχθόνιον τόπον, εἰς ὃν οἴονται τὰς ψυχὰς ἀπέρχεσθαι μετὰ τὴν τελευτήν, Ἀμένθην*; wie denn auch z. B. Osiris Herr des Amenthes, der Unterwelt heisst (Wilkinson pl. 33, Inschrift 8): **ⲞⲨⲤⲒⲢⲒ ⲠⲀ Ⲛ̄ⲦⲈ ⲦⲔⲀϨ ⲈⲘⲈⲚⲦ**, *Ὄσιρις ὁ τοῦ Ἀμένθου*, Osiris Dominus Amenthis. Ebenso heisst die Hathor in einer anderen Inschrift bei Wilkinson (pl. 36, Inschrift 3): **ϨⲀⲦϨⲰⲢ ⲦϨⲒⲔ (Ⲛ̄) ⲦⲔⲀϨ Ⲛ̄ ⲦⲢⲰϨⲒ ⲀⲨⲰ Ⲛ̄ ⲦⲘⲈ, ⲦⲚⲈⲂ (Ⲛ̄) ⲦⲠⲈ, ⲦϨⲞⲚ Ⲛ̄ ⲦⲔⲀϨ ⲈⲘⲈⲚⲦ**, Hathor, rectrix regionis puritatis et veritatis (der reinen Himmelsregion), domina coeli, imperatrix regionis Amenthis. Eine andere, bis auf den mangelnden Titel **ⲦⲚⲈⲂ Ⲛ̄ ⲦⲠⲈ**, domina coeli, gleichlautende Inschrift hat ein Bild der Hathor bei Champollion (panth. ég. pl. 17 B).

In ihrer Eigenschaft als Göttin des unterirdischen Weltraumes hat die Hathor daher auch in dem unterirdischen Aufenthalte der Seelen eine bedeutende Rolle: sie ist eine der Hauptgottheiten des

Todtenreichs. Ihren hohen Rang beweisen die Inschriften, welche sie, gleich der Anuki und der Sate, Beherrscherin der gesammten Götter nennen; so z. B. bei Wilkinson pl. 36 A, Inschrift 3: (vergliechen mit Champoll. panth. ég. pl. 18 A [siehe unten Note 149] ϩⲁⲧϩⲱⲣ ⲧϩⲟⲛ (ⲛ) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲉⲣ ⲛⲓⲃⲟⲩ, Hathor, imperatrix omnium Deorum.

Hathor bedeutet also den unterirdischen Weltraum, die unterweltliche Wohnung des Horus. Diese Bedeutung erhält eine Bestätigung und nähere Bestimmung durch noch eine andere hieroglyphische Schreibung des Namens Hathor. Bei Wilkinson (pl. 36 A, fig. 2, Inschr. 3) und Champollion (panth. ég. pl. 17) kommen nämlich Abbildungen der Hathor vor, welche ausser ihrem gewöhnlichen Namen in der beigefügten Inschrift auch noch einmal den Namen Hathor in hieroglyphischen Zeichen als Kopfschmuck tragen, wie auch andere Götter entweder ihr Namenszeichen über dem Kopfe haben, z. B. die Neith das Weberschiff ⲛⲉⲧ, oder doch den Anfangsbuchstaben ihres Namens; Sev (Kronos) eine Gans, den Buchstaben S; die Göttin Me (Tme, Themis) und der Gott Mui (Apollon) eine Straussfeder, den Buchstaben M u. s. w. Diese Namenshieroglyphe besteht bei der Hathor aus folgenden Zeichen: . Das oberste Zeichen ist der Sperber, das figurative Zeichen des Begriffes Horus; das mittlere, ist das gewöhnliche Zeichen für Ement, Amenthes, Unterwelt; das unterste Zeichen endlich, , ist als figuratives und Lautzeichen gleichbedeutend mit , d. h. es bedeutet gleich diesem als figuratives Zeichen eine Umzäunung, Wohnung, ϩⲁⲧ, ϩⲁⲉⲓⲧ, und als Lautzeichen das ϩ, *h*. (Salvolini analyse gramm. p. 68, No. 265). Die ganze Hieroglyphe ist also lesbar, eine Namenshieroglyphe, und bedeutet: des Horus unterweltliche Wohnung, die genaue Begriffserklärung von Hathor. Das zweite Vorkommen derselben Namenshieroglyphe bei Champollion (panth. ég. pl. 17) in folgender Form: fügt zu dieser Begriffserklärung noch eine wesentliche nähere Bestimmung hinsichtlich des unter dem Sperber, dem Zeichen des Wortes Horus, zu verstehenden Gottes. Es ist klar, dass das Wort Horus schon durch seine Verbindung mit dem Ausdrucke *οἶκος κόσμιος*, welträumliche Wohnung, eine jener grossen im Weltraume sichtbar gewordenen verkörperten Gottheiten bedeuten muss, und als Allgemeinbegriff *θεὸς ἐπιφανής*, Deus manifestatus, aufzufassen ist, also nicht den am gewöhnlichsten so benannten Sohn der Isis, Harsiesi, ϩⲱⲣ ⲥⲓ ⲏⲥⲓ, Horus filius Isidos, den jüngeren Horus bezeichnen kann, einen jener unter menschlicher Ge-

stalt auf der Erde geborenen und wieder verstorbenen Götter (*θεοὶ θνητοί, ἐπίγειοι*) oder, wie Plutarch (de Iside c. 21) sagt: einer jener Götter, die nicht unentstanden noch unvergänglich waren, sondern deren Körper, nachdem sie ausgeduldet, bei den Aegyptern begraben liegen und verehrt werden. Vielmehr erhellt aus der obigen Form der Namenshieroglyphen nun, dass unter dem verkörperten Gotte Horus der Sonnengott Re zu verstehen ist, denn der Sperber in der Namenshieroglyphe hat die besonderen Attribute, den Kopfschmuck und die Peitsche des Amun-Re (s. Wilkinson pl. 22, Champollion pl. 5 und öfters) d. h. des im Sonnenkörper sichtbar (ϩⲱⲣ, *ἐπιφανής*) gewordenen, gleichsam geoffenbarten Gottes Amun.

Hathor bedeutet also die unterweltliche Wohnung des Sonnengottes, den unterirdischen Weltraum, als den nächtlichen Aufenthalt der Sonne.

Diese Erklärung des Begriffes der Hathor, wie jene des Sperbers, Horus, erhält eine ausdrückliche Bestätigung durch ein anderes Bild (bei Wilkinson pl. 29, fig. 4), auf welchem die Sonne dargestellt wird, wie sie eben, aus den Armen der Hathor sich erhebend, an dem Horizont aufgeht, mit der Ueberschrift: ⲈⲒⲞⲨϢⲦ ϩⲰⲢ ⲠⲒⲔⲎ ⲚⲞⲨⲦⲢ̄, ⲈⲦⲦⲰⲞⲨⲚ (denn durch die Lautzeichen ⲈⲦⲈⲚ ⲢⲎ, ortus solis, wird das figurative Zeichen , die Sonne zwischen zwei Bergen, in einer hieroglyphischen Inschrift bei Wilkinson pl. 30 ausgedrückt) (Ⲙ̄) ϩⲀⲦ (Ⲛ̄) ⲦⲈⲔⲀϩ ⲈⲘⲈⲚⲦ, Adoro Horum Deum Solem surgentem e domo regionis Amenthis, Ich bete an Horus, den Sonnengott, der aufgeht aus der Wohnung der Unterwelt.

Bei Wilkinson (Manners and customs of the ancient Egypt. Vol. II.) findet sich ein Hieroglyphenbild, zwei schlangengestaltige Gottheiten darstellend (die Schlange als das gewöhnliche figurative Zeichen der weiblichen Gottheiten, s. Champ. gr. ég. p. 122), in welchem der Suan, der syenitischen Göttin, d. i. der Pascht, eine andere Göttin ⲘⲈⲢⲒ-ⲤⲰϬⲈⲢⲒ, Mere-Sokari, gegenübersteht, in derselben Weise, wie der Pascht die Sate gegenübergestellt wird, so nämlich, dass die Pascht als die höhere Göttin erscheint, indem sie den oberen Theil des Pschent, der königlichen Krone, trägt, während die ihr gegenüberstehende Gottheit als untergeordnet dargestellt wird, indem sie den unteren Theil der Königskrone auf dem Haupte hat (siehe oben Note 137). Diese Göttin Mersokar wird durch eine Ueberschrift (bei Wilk. pl. 67) ausdrücklich als die Hathor bezeichnet, denn sie heisst die Herrscherin der Unterwelt: ⲘⲈⲢⲒ-

ϲⲱϭⲉⲣⲓ ⲧϩⲟⲛ ⲛ ⲉⲙⲉⲛⲧ (die Lesung von als ϩⲟⲛⲧ, ⲧϩⲟⲛ mit weggelassenem Hauchzeichen ϩ, ist gesichert durch die zwei oben angeführten ganz parallelen Inschriften der Hathor, wo einmal und das anderemal steht). Da die Pascht die Göttin des unendlichen Raumes ist, welcher das ganze Himmelsgewölbe von aussen umgiebt, so ist es klar, dass sowohl die Sate, die Gottheit der erleuchteten Hälfte des innenweltlichen Raumes von dem Himmel bis zur Erde, als auch die Hathor, die Gottheit der finsteren Hälfte des Weltraumes vom Himmelsgewölbe bis zur Erde, zu der Pascht in einem gleichen Verhältnisse der Unterordnung stehen und dass daher die Pascht in einen Gegensatz sowohl zur Sate als zur Hathor gestellt werden konnte. Die Identität der Mere-Sokari und der Hathor ist also sicher.

Der Titel ⲙⲉⲣⲓ-ϲⲱϭⲉⲣⲓ ist aus zwei Wörtern zusammengesetzt und bedeutet: justitiam faciens, retributionem exercens, denn ⲙⲉ heisst justitia; ϲⲱϭⲉ oder ϣⲱϭⲉ (wie ϭⲁϫⲓ, ϣⲁϫⲓ, loqui) heisst damno afficere, mulctare; ⲣⲓ, ⲓⲣⲓ, ⲉⲣⲓ, facere; das Zeichen bedeutet ebensowohl ⲕ als ϫ und ϭ, denn der Wechsel der Gaumenlaute und Zischlaute im Koptischen ist oben Note 113 nachgewiesen worden. Die Namen ⲙⲉⲣⲓ und ϲⲱϭⲉⲣⲓ sind, wie man sieht, vollkommen synonym und bedeuten eine richtende, vergeltende Gottheit; daher kommt auch der Name ⲙⲉⲣⲓ ohne den Zusatz ϲⲱϭⲉⲣⲓ bei derselben Göttergestalt vor, so bei Wilkins. pl. 67 unter der Ueberschrift: ⲧⲙⲉⲣⲓ (ⲛ) ⲧϲⲁⲙ-ⲡⲉϲⲏⲧ, Dea Meri (justitiam exercens) in regione infera, oder: ⲧⲙⲉⲣⲓ ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲛ ⲧϲⲁⲙ-ⲡⲉϲⲏⲧ ⲧϲⲟⲩⲧⲛ̄, Meri Dea regionis inferae, regina. Diese Beinamen beziehen sich darauf, dass nach dem Glauben der Aegypter die Unterwelt der Ort war, in welchem die abgeschiedenen Seelen den Lohn für die Handlungen ihres irdischen Lebens empfingen, denn die Aegypter glaubten an eine Vergeltung nach dem Tode, wie wir weiter unten sehen werden. So erhalten auch andere höhere Gottheiten, z. B. Phtah, den Titel Sokaris, ϲⲱϭⲉⲣⲓ, retributionem exercens (s. unten Note 244), denn im Verlaufe dieser Untersuchungen wird sich herausstellen, dass alle höheren, überirdischen Gottheiten bei den Aegyptern zugleich unterirdische waren und an dem Richteramte über die Seelen theilnahmen (s. Note 245). Der Beiname Meri-Sokari bezeichnet also die Hathor als eine Vorsteherin der nach dem Tode in der Unterwelt stattfindenden Vergeltung; ein Titel, welcher der Hathor als Beherrscherin der Unterwelt ganz insbesondere zukommen musste.

Dass die Hathor als Beherrscherin der Unterwelt in der Thiergestalt einer Hündin abgebildet wurde, um sie als Wächterin des Todtenreiches zu bezeichnen, wird weiter unten nachgewiesen werden (s. Note 242).

Da sich Tag und Nacht mit der Sonne um den Erdball herumbewegen, so ist die Hathor nicht blos eine rein unterirdische Gottheit, sondern auch die Gottheit der irdischen Nacht und gleich allen übrigen ägyptischen Gottheiten zugleich eine unter- und über-irdische Gottheit.

Somit ist also die Annahme, dass die bei Theo Smyrnaeus in der mehrfach erwähnten Inschrift vorkommende *Νύξ* die Hathor sei, hinlänglich gerechtfertigt.

139) Mit dem Begriffe der Nacht hängt auch wohl der Beiname Aphrodite zusammen, den die Griechen der Hathor geben. So heisst es im Etymologicum magnum s. v. *Ἀθὺρ* mit den Worten des Grammatikers Orion: *Ἀθὺρ ὁ μήν. Καὶ τὴν Ἀφροδίτην οἱ Αἰγύπτιοι καλοῦσιν Ἀθώρ, καὶ μῆνά γε τὸν τρίτον τοῦ ἔτους ἐπώνυμον ταύτῃ πεποιήκασιν· οὕτως Ὠρίων.* Daher erwähnt Herodot in der Stadt *Ἀτάρβηχις*, d. h. Stadt der Hathor, ϩⲀⲐⲞⲢ-ⲂⲀⲔⲒ, im prosopitischen Nomos einen Tempel der Aphrodite; Herodot II, 41: *οὔνομα τῇ πόλι Ἀτάρβηχις· ἐν δ᾽ αὐτῇ Ἀφροδίτης ἱρὸν ἅγιον ἵδρυται.* Die Angabe des Hesychius: Die Aegypter verehrten eine *Ἀφροδίτη – Σκοτία*, eine Aphrodite als Göttin der Finsterniss (s. v. *σκοτία*: *Καὶ Ἀφροδίτης Σκοτίας ἱερὸν κατ᾽ Αἴγυπτον*, vgl. Diodor. Sicul. I, c. 96: *Εἶναι δὲ λέγουσι πλησίον τῶν τόπων τούτων* [bei Memphis] *καὶ Σκοτίας Ἑκάτης ἱερόν*) ist also auch auf die Hathor zu beziehen.

Nach anderen Stellen hätten die Aegypter eine Aphrodite Urania verehrt, der eine Kuh geheiligt war. So sagt Aelian de anim. l. XI, c. 27, wo er von der Stadt Chusae im Nomos Hermopolitanus spricht: *Ἐν ταύτῃ σέβουσιν Ἀφροδίτην Οὐρανίαν αὐτὴν καλοῦντες, τιμῶσι δὲ καὶ θήλειαν βοῦν.* Ebenso Strabo l. XVII, p. 552: *Οἱ δὲ Μωμεμφῖται τὴν Ἀφροδίτην τιμῶσι καὶ τρέφεται θήλεια βοῦς ἱερά, καθάπερ ἐν Μέμφει ὁ Ἆπις, ἐν Ἡλίου δὲ πόλει ὁ Μνεῦϊς.* Beides passt allerdings auf die Hathor, denn sie heisst auf Hieroglyphenbildern: Herrin des Himmels, und das ihr geheiligte Thier war die Kuh (Champ. gr. ég. p. 126. Wilkinson pl. 35 A, part 2).

Demnach hätten die Aegypter mit dem Begriffe der Hathor, als einer Göttin des unterweltlichen und nächtlichen Dunkels, auch noch den einer Vorsteherin der Entstehung und des Wachsthumes verbunden. So ungleichartig auch beide Begriffe sind, und so auffallend im ersten Augenblicke ihre Verbindung in Einem göttlichen Wesen, so liegt doch wohl der Vereinigungspunkt beider Vorstellungen in dem Begriffe der Nacht selbst. Bei den Aegyptern nämlich, bei denen wenig oder gar kein Regen fiel, lieferte der Nachtthau die einzige zum Wachsthum unumgänglich nöthige Feuchtigkeit. Die Hathor, die Göttin der Nacht, wurde deswegen mit eben dem Rechte für die Beförderin des Wachsthumes angesehen, wie der Mond, dessen Lichte ebenfalls eine Mitwirkung zur Erzeugung des Nachtthaues beigelegt wurde.

Dass aber die Aegypter die Hathor als eine Aphrodite im griechischen Sinne, nämlich als eine Liebesgöttin betrachtet hätten, ist weniger wahrscheinlich, obgleich Champollion aus dem Umstande, dass die Hathor zuweilen auf Hieroglyphenbildern mit Schlingen in den Händen vorkommt, eine Bestätigung ihrer Bedeutung als Liebesgöttin hat finden wollen, da Horapollo (II, 26) die Schlinge für ein Symbol der Liebe erklärt. Aber diese Beweisstelle ist gerade eine der verderbtesten im Horapollo, und ihre wahrscheinlichste Wiederherstellung: *παγὶς ἔρωτα ὡς θήραν θανάτου* (oder *θανατοφόρον*), *πτερὸν ἀέρα σημαίνει, ὠὸν υἱόν*: laqueus amorem, ut praedam mortis (oder venationem mortiferam), ala aërem significat, ovum filium, — ist zu unsicher, als dass man auf diese Stelle allein eine Erklärung bauen könnte.

Der Hathor war, wie wir gesehen haben, eine Kuh geheiligt, die ihren Namen trug. Abgebildet wird daher die Hathor theils als menschenköpfige, theils als kuhköpfige Göttin und endlich als Kuh selbst (wie bei Wilkinson pl. 36), in der Gestalt des ihr geheiligten Thieres, wie auch bei anderen Gottheiten der Fall ist. Ihr gewöhnlicher Kopfschmuck sind daher zwei Kuhhörner, zwischen denen eine Sonnenscheibe ruht. Als Göttin der Erzeugung scheint Hathor auf Hieroglyphenbildern auch noch unter verschiedenen Beinamen vorzukommen, unter andern unter dem figurativen Namenszeichen eines Frosches: , wahrscheinlich das figurative Zeichen des Titels Hecate; ⲦϨⲈⲔ oder ϨⲈⲔⲦⲈ (denn ϨⲔ heisst nach Champoll. gr. ég. p. 52 der Frosch), als Göttin mit einem Froschkopf (Wilkinson pl. 25, part 4). Dass diese froschköpfige Göttin die Hathor wirklich ist, erhellt aus der griechischen Inschrift einer Gemme bei Wilkinson (second series of the manners and customs of the ancient Egyptians Vol. I.), die eine Göttertrias: eine geflügelte Schlange, den sperberköpfigen Sonnengott und eine froschköpfige Göttin, darstellt. Die Inschrift lautet: *ЄIC BAIT* (*βαιτ, βαιηθ* nach Horapoll. I, 7: accipiter, ⲂⲎϬ, der Sperber als Symbol des Namens Horus, s. oben Note 113), *ЄIC AΘΩP, MIA TΩN BIA* (plur. von ⲂⲀⲒ, anima, spiritus, s. Horapoll. 1, 7; die Endung ⲒⲀ, s. Champ. gr. ég. p. 35, abgekürzt statt der häufiger vorkommenden ⲎⲞⲨ, ⲒⲞⲨ, Champ. gr. ég. p. 170), *ЄIC ΔЄ AKΩPI* (ⲀⲔⲰⲠⲒ, ⲀϨⲰⲠⲒ, ⲀϦⲞⲠⲒ, die Schlange, der unter der Gestalt einer Schlange dargestellte Urgeist Kneph, der *Ὀφιονεύς, Ἀγαθοδαίμων* der Griechen). *XAIPЄ ΠATЄP KOCMOY, XAIPЄ TPIMOPΦЄ ΘЄOC*; d. h. *εἷς Βαῖτ, εἷς Ἄθωρ, μία(ν) τῶν Βία, εἷς δὲ Ἄκωρι· χαῖρε πάτερ κόσμου, χαῖρε τρίμορφε θεός*: Dem Sperber (dem Sonnengott in sperberköpfiger Gestalt), der Athor, einer der geistigen Gottheiten (der göttlichen Geister), und dem Ophioneus (dem Urgeist in Schlangengestalt). Sei gegrüsst, Vater der Welt (dass Kneph, der Urheber des geistigen Lebens in der Welt, von den Aegyptern als Vater der Welt betrachtet wurde, sagt Diodor. Sicul. I, 12; s. oben Note 120);

seigegrüsst, dreigestaltiger Gott. (Dreigestaltig heisst der schöpferische Urgeist Kneph deshalb, weil er in drei verschiedenen Gestalten existirt: als aussenweltliche Gottheit, die das Himmelsgewölbe umschliesst und in Bewegung setzt, Emeph, Lenker des Himmels; als innenweltlicher, die Welt durchdringender schöpferischer Geist, Menth-Harseph; und endlich in seiner Verkörperung als Sonnengott, Re, s. oben Note 112 und unten Note 142 u. ff.). Auch aus dieser Inschrift erhellt also die enge Verbindung der Hathor mit der Sonne, und zugleich ihre Eigenschaft als Vorsteherin der Erzeugung, denn alle drei Gottheiten stehen insgesammt der Erzeugung und Entstehung vor. Zugleich erhellt aber aus dieser Verbindung der Athor mit Re und Kneph die hohe Stellung der Hathor unter den acht ältesten Gottheiten.

140) Bei Wilkinson (second series) sind zwei sitzende Göttinnen abgebildet, welche einander den Rücken zukehren. Die Göttin zur Linken ist sogleich an den in der vorhergehenden Note besprochenen hieroglyphischen Namenszeichen, die sie auf dem Kopfe trägt, als Hathor erkenntlich. Sie hat blos die Ueberschrift: [Hieroglyphen] ⲧⲥⲁ (ⲛ̄) ⲧⲕⲁϩ, pars terrae, regio terrae, Weltgegend; es ist also wohl klar, dass die Hathor hier nicht als Göttin der Unterwelt, sondern als Göttin einer Weltgegend betrachtet wird; aber weiter Nichts. Glücklicherweise kann aber diese kurze Inschrift aus einer andern ergänzt werden; denn dieselbe Abbildung der Hathor kommt auch in Wilkinson's Kupferatlas (pl. 53, part 2) vor, mit der hieroglyphischen Inschrift: [Hieroglyphen] ⲧⲥⲁ ⲛ̄ ⲧⲕⲁϩ ⲉⲙⲉⲛⲧ ⲧⲛⲉⲃ ⲛ̄ ⲧⲡⲉ ⲧϩⲟⲛ (ⲛ̄) ⲛⲉ ⲛⲟⲩⲧⲣ̄, pars (regio) terrae occidentalis, domina coeli, imperatrix deorum. Die Hathor kommt also hier als der westliche Weltraum, die westliche Weltgegend vor. Und dass das Wort [Hieroglyphen] ⲉⲙⲉⲛⲧ, das sowohl Westen als Unterwelt bezeichnet (s. Peyron lex. copt. p. 35), hier wirklich in der ersten Bedeutung genommen werden muss, erhellt aus der Nebenfigur zur Rechten, welche ebenfalls nach der Ueberschrift eine Weltgegend vorstellt und das Wortzeichen für Osten, [Hieroglyphe] ⲉⲓⲉⲃⲧ, auf dem Kopfe trägt. Die Inschrift lautet: [Hieroglyphen] ⲧⲥⲁ ⲛ̄ ⲧⲕⲁϩ ⲉⲓⲉⲃⲧⲓ, pars (regio) terrae orientalis. Da die Hathor als Göttin des Westens durch die Namenshieroglyphe vollkommen sicher ist, so ist es wohl auch keinem Zweifel unterworfen, dass die Göttin des Ostens die Sate, die Göttin des Tages ist, obgleich die Figur der Göttin keine bestimmten Abzeichen der Sate an sich trägt.

141) In einer Inschrift bei Wilkinson (pl. 27, part I, fig. 2) über einem löwenköpfigen Bilde der Pascht: [Hieroglyphen] ⲧⲙⲁⲩ ⲥⲁⲧⲏ ⲧⲱⲏⲣⲓ ϩⲉⲕⲧⲉ, Pascht-Sate, magna Hecate, die

Pascht als Sate, die grosse Herrin. Dass unter ⲦⲘⲀⲨ, ἡ μήτηρ κατ' ἐξοχήν, hier wirklich die Pascht verstanden werde, beweist ausser dem anderen der Pascht ebenfalls eigenthümlichen Titel Hecate auch noch die löwenköpfige Gestalt der Göttin; denn wenn auch der Titel Mutter, ⲦⲘⲀⲨ, ebenfalls noch der Neith zukommt und die löwenköpfige Gestalt auch noch anderen Göttinnen, als z. B. der Tafne u. s. w., so kommt doch der Neith nicht die löwenköpfige Gestalt, und den übrigen löwenköpfigen Göttinnen, die alle zweiten und dritten Ranges sind, keines der Prädikate Tmau und Hecate zu. Nur in der Pascht trifft Beides zusammen. Der Name Tmau-Sate, Pascht-Sate bedeutet also, dass Pascht hier als Sate, d. h. in einer untergeordneten Emanation, erscheine, die Gottheit des unendlichen Raumes im Allgemeinen in einem ihrer innenweltlichen Theile, dem oberirdischen Weltraume. Auf der nämlichen Platte bei Wilkinson findet sich daher unter der Ueberschrift „Tmau-Sate" die Pascht als Sate, auch geradezu die Sate in ihrer gewöhnlichen Gestalt abgebildet.

142) Als Verkörperung der vor- und ausserweltlichen geistigen Urgottheit, des Amun-Kneph, kommt der Sonnengott hauptsächlich als widderköpfige Gottheit vor, wie Amun-Kneph selbst mit dessen eigenthümlichem Kopfputz; z. B. bei Champollion panth. ég. auf pl. 2, verglichen mit pl. 3; ebendaselbst auf pl. 2 ter, verglichen mit Wilkinson pl. 21, part 1, fig. 2. Oder auch, ebenfalls gleich dem Amun-Kneph selbst, als Widder, z. B. Champollion panth. ég. pl. 2 bis. Die Inschrift lautet gewöhnlich: ⲀⲘⲞⲨⲚ ⲢⲎ, ⲠⲚⲈⲂ (Ⲛ̄) ⲦⲠⲈ, ⲠⲤⲞⲨⲚⲦ (Ⲛ̄) ⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲈⲢ, Amun-Re, dominus coeli, rex Deorum.

Als Verkörperung der Urzeit, des Sevek, kommt der Sonnengott vor bei Wilkinson pl. 50, part 2, und zwar fig. 1 als menschenköpfiger Gott, gleich Sevek, und dessen gewöhnlichen Kopfputz tragend, mit der Inschrift: ⲤⲈⲂⲈⲔ ⲢⲎ ⲠⲚⲈⲂ, ⲠⲤⲞⲨⲚⲦ Ⲛ̄ ⲤⲀⲘⲠⲈⲤⲎⲦ, Sevek Re, dominus, rex regionis septentrionalis, d. h. von Nieder-Aegypten, wo Sevek seinen Haupttempel hatte; in Fig. 3 dagegen erscheint Sevek-Re unter der widderköpfigen Gestalt des Amun-Re mit den Inschriften: ⲤⲈⲂⲈⲔ-ⲢⲎ ⲠⲚⲈⲂ Ⲛ̄ ⲞⲘⲂⲦⲈ, ⲠⲚⲞⲨⲦⲈⲢ ⲠⲀⲀ, ⲠⲚⲈⲂ (Ⲛ̄) ⲐⲰ, Sevek-Re, dominus urbis Ombi, Deus magnus, dominus mundi; und: ⲤⲈⲂⲈⲔ-ⲢⲎ, ⲠⲚⲈⲂ (Ⲛ̄) ⲘⲀⲚϢⲰⲠⲈ ⲦⲔⲀϨ ⲰⲚϨ, Sevek-Re, dominus habitationis in regione vitae, d. h. der höheren Himmelsregionen, wo die seligen Götter und Geister sich aufhalten.

Als Verkörperung des innenweltlichen Schöpfergeistes des Amun-Menth-Harseph erscheint der Sonnengott bei Champollion

(panth. ég. pl. 27) und bei Wilkinson (pl. 49, part 2 und pl. 26, fig. 1) theils in seiner eigenen gewöhnlichen Gestalt als sperberköpfiger Gott mit dem Kopfputze des Amun, den beiden Federn über der Sonnenscheibe, unter dem Namen: , , , ΜΕΝΘ-ΡΗ, ΜΟΝΘ-ΡΗ, Menth-Re, Month-Re, oder ΜΟΝΘΟΥ-ΡΗ, Monthu-Re (Champoll. gr. ég. p. 121); theils in der Gestalt des Amun-Harseph als menschenköpfiger Gott, den eigenthümlichen Kopfputz des Amun, die beiden Federn über der Sonnenscheibe auf dem Haupte, mit aufgerichtetem Zeugungsgliede, unter dem Namen: ϹΕϤ-ΡΗ, Seph-Re (Wilkinson pl. 26, fig. 1, Inschrift 4).

Monthu-Re ist derselbe Name, den die Griechen durch Mandulis wiedergeben, denn die Aegypter unterschieden wahrscheinlich die Laute R und L in der Aussprache wenig von einander, wie daraus hervorgeht, dass sie manche Wörter bald mit einem R, bald mit einem L schrieben, z. B. den Namen Alexandros bald: ΑΛΚΣΑΝΔΡΣ, bald: ΑΡΚΣΑΝΔΡΣ (s. Champoll. gr. ég. p. 32). Derselbe Fall konnte also auch bei eintreten und der Name bald ΜΟΝΘΟΥ-ΡΙ, bald ΜΟΝΘΟΥ-ΛΙ ausgesprochen werden. Es ist also wohl keinem Zweifel unterworfen, dass kein anderer Gott als Monthu-Re jener Mandulis, *Μανδοῦλις* ist, welcher in einer von Niebuhr (Inscript. Nubiens.) zu Kalabsche, dem alten Talmis in Nubien, gefundenen Tempelinschrift *κύριος* und *θεὸς μέγιστος* heisst, und welchem also in Talmis ein Tempel geweiht war. Dass dem Monthu-Re beide Titel mit allem Rechte zukommen, bedarf keines weiteren Beweises.

143) Unter diesem allgemeinen Namen Amun-Re kommen daher meistens geradezu Abbildungen des Amun-Menth-Harseph vor in der gewöhnlichen menschenköpfigen Form mit dem eigenthümlichen Federkopfputze und mit oder ohne das aufgerichtete Zeugungsglied. Mit dem aufgerichteten Zeugungsgliede bei Wilkinson pl. 22, fig. 2; pl. 77, part 2 mit der Inschrift: ΑΜΟΥΝ-ΡΗ ΠϹΟΥΤΝ (Ν̄) ΝΕΝΟΥΤΡ̄, Amun-Re, rex Deorum, die hieroglyphische Schreibung des in einer bilinguischen (ägyptischen und griechischen) Inschrift zu Turin befindlichen und in demotischen Zeichen geschriebenen Götternamens: den der grie-
am n(ra)s t n t r,

chische Text durch (*ΑΜΩ*)*ΝΡΑΣΩΝΘΗΡ*, Ἀμωνρασωνϑηρ wiedergiebt. (Salvolini analys. gramm. p. 198. Young's rudiments of an Egyptian dictionary p. 80 u. 81). Buchstäblich in Hieroglyphen übertragen entsprechen die demotischen Zeichen folgenden: **ⲀⲘⲞⲨⲚ-ⲢⲎ ⲤⲞⲨⲦⲚ̄ ⲦⲎⲢ**, d. h. ganz genau unserer obigen Inschrift. Denn **ⲦⲎⲢ** ist, wie Peyron nachgewiesen hat, das altägyptische Wort für das koptische **ⲚⲞⲨⲦⲈⲢ**. Das dritte Wort der demotischen Inschrift: , **ⲤⲦⲚ**, **ⲤⲞⲨⲦⲚ**, rex, hatten die bisherigen Erklärer, verführt durch das Griechische, irrthümlich **ⲤⲰⲚⲦ**, σωτήρ, gelesen (s. Salvolini analys. gramm. p. 198), und Salvolini suchte es durch creator zu erklären (ibid. p. 244 seq.), weil er wohl fühlte, dass ein σωτὴρ ϑεῶν keinen Sinn hätte. Allein da die Lautbezeichnung ägyptischer Wörter durch griechische Buchstaben bei der so grossen Lautverschiedenheit beider Sprachen nur ungenau sein kann, so hätte man auf die griechische Schreibung des Wortes keinen so grossen Werth legen sollen, da die Zeichen, wie sie Salvolini selbst giebt und wie sie sich bei Young finden, die Stellung des **Ⲧ** vor dem **Ⲛ**, und folglich die Lesung **ⲤⲦⲚ**, **ⲤⲞⲨⲦⲚ**, rex, vollkommen sicher stellen. Zum Ueberfluss bezeichnet eine Variante desselben Götternamens bei Young (l. l. p. 80 unten) die angegebene Lesung vollkommen: **ⲀⲘⲚ-ⲢⲎ** (Wortabtheiler) **ⲤⲦⲚ-ⲦⲢ**, **ⲀⲘⲞⲨⲚ-ⲢⲎ ⲤⲞⲨⲦⲚ ⲦⲎⲢ**. Ferner hat Amun-Re den Titel: **ⲀⲘⲞⲨⲚ-ⲢⲎ ⲠⲚⲈⲂ (Ⲛ̄) ⲚⲈϬⲈⲈⲦ (Ⲛ̄) ⲤⲚⲀⲨ ⲐⲰ, ⲠⲚⲈⲂ (Ⲛ̄) ⲦⲠⲈ, ⲠⲤⲞⲨⲦⲚ (Ⲛ̄) ⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲢ̄**, Amun-Re, dominus thronorum in ambobus mundis (d. h. Oberherr der beiden Welten, der Ober- und Unterwelt), dominus coeli, rex Deorum. Ohne das Zeugungsglied kommt Amun-Re vor unter der nämlichen letzten Ueberschrift bei Champoll. panth. ég. pl. 1, und unter der Ueberschrift Amun-Re, rex Deorum, bei Wilkinson pl. 20, pl. 22, fig. 1. Unter der gewöhnlichen sperberköpfigen Gestalt des Sonnengottes kommt endlich Amun-Re vor bei Wilkinson pl. 22, Fig. 4 unter der Ueberschrift: Amun-Re, dominus thronorum in ambobus mundis. Endlich geradezu als Sperber, gleich dem Re selbst mit den Attributen des Amun, dem menschlichen Kopf, dem Federkopfputz und dem aufgerichteten Zeugungsglied bei Champoll. panth. ég. pl. 5 oben. Dass unter dem Namen Amun-Re geradezu der Amun-Harseph dargestellt wird, wie unter Amun-Kneph-Re der Amun-Kneph, unter Sevek-Re der Sevek, beweist, dass diese Ansicht von der Verkörperung der höheren geistigen Gottheiten in dem Sonnengotte ernstlich gemeint war von einem wirklichen Uebergehen dieser Gottheiten ihrem Wesen nach in den Sonnenkörper, und nicht etwa von einer blossen Uebertragung der Aemter dieser Gottheiten auf die Sonne verstanden werden darf. Daher erklärt es sich, wie die Sonne als Verkörperung des

Amun so ganz und gar mit Amun-Menth-Harseph identificirt werden konnte, dass man die Sonne selbst Demiurg, Weltschöpfer, nannte (Euseb. pr. ev. III, 4) und ihm Titel beilegte, die ihm gar nicht als Sonnenkörper, sondern nur als geistigem Schöpfergott zukommen, z. B. den eines Gemahles seiner Mutter, der Neith (Wilkins. pl. 22, Inschr. 3): ⲀⲘⲞⲨⲚ-ⲢⲎ, ⲠⲀⲔⲒⲎ (Ⲛ̄) ⲦⲈϤⲘⲀⲨ, Amun-Re, maritus matris suae (vgl. oben die Note 116 über diesen Titel des Amun-Menth).

144) Hierdurch erhalten zwei schon früher angeführte Stellen ihr volles Licht. In der ersten Stelle (bei Damascius de prim. princip. p. 385, ed. Kopp, schon zum Theil in Note 88 und 112 angeführt) werden drei Kneph erwähnt: *Οἱ δὲ αἰγύπτιοι καθ᾽ ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες ἐξήνεγκαν αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) τὴν ἀλήθειαν κεκρυμμένην, εὑρόντες ἐν αἰγυπτίοις δή τισι λόγοις, ὡς εἴη κατ᾽ αὐτοὺς ἡ μὲν μία τῶν ὅλων ἀρχὴ* (neuplatonischer Kunstausdruck für das erste oberste einfache Princip, die Monas) *σκότος ἄγνωστον* (Amun, der unerkennbare dunkle Urgeist, s. oben Note 80) *τὰς δὲ δύο ἀρχὰς* (die Dyas, das zweite und zweifache Urprincip), *ὕδωρ καὶ ψάμμον, ὡς Ἡραΐσκος* (ein ägyptischer Philosoph, sc. *φησί*; nämlich die aus Wasser und Staub, feinen Erdtheilchen gemischte Urmaterie, die Neith), *ἐξ ὧν καὶ μεθ᾽ ἃς* (nach und aus den vier vorweltlichen noch ungeschiedenen Urgottheiten) *γεννηθῆναι τὸν πρῶτον Καμηφίν* (d. h. der erste Kneph, denn *Κνήφ* und *Καμηφίς* ist ein und dasselbe Wort; so heisst z. B. Kneph der Urgeist, das erste Glied der viereinigen Urgottheit bei Stob. Ecl. phys. Dialog. Hori. et Isid. p. 120: *Καμηφὶς προπάτωρ καὶ πάντων προγενέστερος.* Unter diesem ersten Kneph ist also hier der nach Entstehung der Welt ausserhalb derselben verbliebene Urgeist verstanden, der Lenker des Himmels, Emeph [s. Note 105], der das Himmelsgewölbe von aussen umschliesst und in Bewegung setzt)· *εἶτα τὸν δεύτερον* (sc. *Καμηφίν,* der in die Welt übergegangene Urgeist, der Schöpfergeist, Harseph-Menth, der höchste der acht kosmischen Gottheiten) *ἀπὸ τούτου* (sc. *τοῦ πρώτου Καμηφέως*, denn Harseph ist ja eine Emanation des Urgeistes)· *εἶτα καὶ ἀπὸ τούτου (τοῦ δευτέρου Καμηφέως) τὸν τρίτον* (sc. *Καμηφίν,* also die zweite der Weltbildung vorstehende Gottheit, nämlich Phtah-Thore, das Urfeuer, der materielle Weltbildner) *οὓς συμπληροῦν τὸν ὅλον νοητὸν διάκοσμον. Οὕτω μὲν Ἀσκληπιάδης.* (Den Einen war also Phtah der dritte Kneph; den Anderen dagegen war es der Sonnengott; denn:) *Ὁ δὲ νεώτερος Ἡραΐσκος τὸν τρίτον ὀνομασθέντα Καμηφὶν ἀπὸ τοῦ πατρὸς* (dem Harseph) *καὶ τοῦ πάππου* (dem Amun-Kneph) *τὸν Ἥλιον εἶναί φησιν* (also den Sonnengott als Amun-Re). Auf diese Weise bestätigen sich die Hieroglyphen und die schriftlich erhaltenen Notizen bei den griechischen Schriftstellern auf das Vollkommenste, und es ist klar, wie sehr man Unrecht hatte, alle Nachrichten der Neuplatoniker in Bausch und Bogen zu verwerfen. Mit dieser Angabe von den dreien, der Schöpfung

vorstehenden Gottheiten stimmt die schon (Note 114) angeführte Stelle des Plutarch von den drei Eroten, Zeugungsgöttern der Aegypter, vollständig überein (Plut. Amatorius c. XIX.): *Αἰγύπτιοι δύο μὲν Ἕλλησι παραπλησίως Ἔρωτας, τόν τε πάνδημον* (eine etwas schielende Auffassung des physischen Zeugungsgottes, des Phtah, die ihren Ursprung in der Vergleichung mit den griechischen Eroten hat) *καὶ τὸν οὐράνιον* (den geistigen schaffenden und weltbildenden Gott, den Amun-Menth-Harseph) *ἴσασι, τρίτον δὲ νομίζουσιν Ἔρωτα τὸν Ἥλιον* (den Amun-Re, die Verkörperung des Amun-Menth in der Sonne). So erklärt sich auch diese für jeden mit dem ägyptischen Ideenkreise Nicht-Vertrauten höchst befremdlich klingende Stelle ganz einfach.

145) ϩⲱⲣ, *θεὸς ἐπιφανής* (s. Note 113). So kommt (bei Champoll. panth. égypt. pl. 15 A.) Re als geflügelte Sonnenscheibe vor, von der Lichtstrahlen herabträufeln, mit der Ueberschrift: ϩⲱⲣ ⲙ̅ ⲉⲧⲉⲛ (ⲛ̅) ⲧⲓ ⲉⲣⲥⲱ, Horus (Deus manifestus) in oriundo ex sua habitatione, oder (bei Wilkinson pl. 29) neben dem Bilde der aufgehenden Sonne die Ueberschrift: ⲉⲓⲟⲩϣⲧ ϩⲱⲣ ⲡⲓ ⲣⲏ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̅ (ⲙ̅) ⲉⲧⲉⲛ (ⲛ̅) ⲧⲓ ⲉⲣⲥⲱ (ⲛ̅) ⲧⲕⲁϩ ⲉⲙⲉⲛⲧ ⲛ̅ ⲧⲡⲉ, adoro Deum Hor-pi-Re (i. e. Horum Solem), orientem ex habitatione sua in regione infera (subterranea) coeli.

Der Titel: Horus, Deus manifestus, conspicuus kommt zwar dem Sonnengotte Re, als der bedeutendsten kosmischen Gottheit, vorzugsweise zu, ist ihm aber mit anderen höheren und niederen Gottheiten gemein, da er kein Eigenname, sondern ein nomen appellativum ist. So haben insbesondere zwei Götter aus der Familie der Kroniden den Namen Hor, der Bruder und der Sohn des Osiris; jener Horus der Aeltere, Haroeri, dieser Horus der Jüngere benannt. Daher gab der Titel Hor den Späteren zu mehrfachen Verwirrungen Anlass, da sie bei der in späteren Zeiten vorherrschenden Verehrung der sagengeschichtlichen Gottheiten ohnehin geneigt waren, die Aemter und Titel der älteren kosmischen Gottheiten auf die Kroniden überzutragen, wie wir in der Folge sehen werden. So verwechselten sie Harseph mit Osiris (s. oben Note 113), die Neith, die Gottheit der in die Welt übergegangenen Materie, wegen ihres Beinamens ⲏⲥⲓ, die Alte, mit der Isis, der Gattin und Schwester des Osiris (s. oben Note 116). So verwechselten sie denn auch Hor-pi-Re, Horus, den Sonnengott, mit Arueris, dem Bruder des Osiris. Diese Verwechselung ward noch dadurch befördert, dass die Späteren, z. B. Plutarch (de Iside c. 12) diesen Arueris Apollon nannten, den die späteren Griechen, ebenfalls mit dem Sonnengotte Phöbus identificirten, und dass dieser Arueris von den Aegyptern in der Sonne wohnend gedacht wurde

(s. unten Note 234). Aus dieser Verwechselung der jüngeren sterblichen Gottheiten mit den älteren kosmischen erklärt sich z. B. eine Stelle des Plutarch (de Iside c. 54), in welcher die gemischte gute und böse Natur des Sonnenballes (des Hor-pi-Re) durch seine Entstehung aus der Verbindung des Harseph, des schöpferischen Urgeistes, mit der Neith, der Materie, hergeleitet wird; ein Satz, der, wie wir sehen werden, mit der ägyptischen Lehre vollkommen übereinstimmt, nach welcher der Sonnengott als ein Wesen gemischter Natur angesehen und daher auch in seiner Wirksamkeit von den Raumgottheiten, den Hüterinnen der Weltordnung, überwacht wird. Die Darstellung dieses Satzes wird dadurch völlig unverständlich und sinnlos, dass Plutarch statt des Harsaphes, des geistigen Schöpfergottes, den Osiris, statt der Neith, der in die Welt übergegangenen Materie, die Isis, statt des Hor-pi-Re, des Sonnengottes, den Arueris, Horus den Aelteren, den Bruder des Osiris, statt der Urgottheit Amun, aus der Harseph und Neith in die Welt emanirten, die Rhea, die Mutter der Osiriden, nennt; ganz abgesehen davon, dass durch diese Verwechselung auch noch andere Begriffsverwirrungen in die Stelle gebracht werden, wie z. B. dass Arueris, der in der ägyptischen Mythologie ein Bruder des Osiris und der Isis ist, wie Plutarch selbst (de Iside c. 12) angiebt, hier auf einmal zum Sohne des Osiris wird; dass Typhon, der Bore-Seth der ägyptischen Mythologie, zum Repräsentanten des bösen Princips nach neuplatonischer Ansicht gemacht wird gegen die ächt ägyptische Lehre u. s. w. Setzt man aber an die Stelle der von Plutarch genannten jüngeren sterblichen Gottheiten die mit ihnen verwechselten älteren kosmischen Gottheiten, so wird die Stelle vollkommen klar und verständlich. Nachdem er nämlich im Vorhergehenden gesagt hat: die Materie (ΝΗΙΘ ΤΙ ΗСΙ, Neith die Alte anstatt der Isis) habe den Sonnengott (Horus) geboren als ein sinnlich wahrnehmbares Abbild jener nur denkbaren Welt (der Urgottheit, die im Gegensatze zu der wahrnehmbaren Welt, welche aus lauter wahrnehmbaren göttlichen Wesen zusammengesetzt ist, eine nur durch das Denken, nicht durch die Wahrnehmung erkennbare Welt heisst; dass aber die ägyptische Lehre den Sonnengott wirklich als das sichtbare Abbild der Urgottheit, als den verkörperten Repräsentanten derselben annahm, haben wir oben gesehen, s. Note 142), nicht als einen reinen und lauteren Gott gleich seinem Vater (dem geistigen Schöpfergott, Harseph), welcher die Vernunft selbst ist und an sich unvermischt und unveränderlich, sondern als ein wegen seiner Körperlichkeit durch die Materie entstelltes Wesen; — so fährt er fort: die Erzeugung des Hor-pi-Re (des Sonnengottes, statt des Apollon) durch den Harseph (den innenweltlichen Schöpfergeist, statt des Osiris) und die Neith (die Materie, statt der Isis), als diese Götter noch in dem Schoosse der Urgottheit waren (statt im Leibe der Rhea), bedeutet, dass, ehe diese Welt an's Licht hervortrat und durch die (göttliche) Vernunft ausgebildet wurde, die Materie

das erste durch seine Natur sich von selbst als unvollkommen verrathende göttliche Wesen hervorgebracht habe (die Sonne). Daher sagt man denn auch, dass jener Gott (die Sonne) noch unausgebildet in der Finsterniss (im Urdunkel) sei geboren worden, und nennt ihn Hor-oeri (Arueris, den ältesten Horus, den ältesten sichtbar gewordenen Gott). Aus der obigen Darstellung der Weltentstehung erhellt die vollkommene Richtigkeit dieser ganzen Stelle. Der Interpunktion wegen mag hier der griechische Text folgen: *Ἡ μὲν γὰρ, ἔτι τῶν θεῶν ἐν γαστρὶ τῆς Ῥέας ὄντων, ἐξ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος γενομένη γένεσις Ἀπόλλωνος αἰνίττεται τὸ πρὶν ἐκφανῆ γενέσθαι τόνδε τὸν κόσμον καὶ συντελεσθῆναι τῷ λόγῳ, τὴν ὕλην, φύσει ἐλεγχομένην ἐφ' αὑτῆς ἀτελῆ τὴν πρώτην γένεσιν ἐξενεγκεῖν. Διὸ καὶ φασι τὸν θεὸν ἐκεῖνον ἀνάπηρον ὑπὸ σκότῳ γενέσθαι, καὶ πρεσβύτερον Ὧρον καλοῦσιν.*

Am gewöhnlichsten aber findet sich der Name Hor verbunden mit dem Worte: ϩⲁⲧ, ϩⲏⲧ, septentrio, regio (terra) septentrionalis, d. h. Niederägypten, also einem Ortsbeinamen, wie auch andere Gottheiten solche Beinamen haben, die von Gegenden und Städten hergenommen sind, in denen sie hauptsächlich verehrt werden oder deren Schutzgottheiten sie sind. Der Sonnengott heisst also: Horus (θεὸς ἐπιφανής) regionis septentrionalis, wie auch der Mondgott genannt wird: ϩⲟⲛⲥⲟⲩ ⲛ ϩⲏⲧ (ⲧⲕⲁϩ), Chonsu regionis septentrionalis (Champoll. panth. ég. pl. 14 F.). Denn beide Gottheiten wurden besonders in dem nördlichen Aegypten verehrt; Re in Heliopolis, Joh-Thot in Hermopolis magna und parva. Joh-Thot heisst nämlich bei den Griechen immer Hermes. Unter jenem Namen kommt der Sonnengott in seiner gewöhnlichen sperberköpfigen Gestalt oft vor, z. B. bei Wilkinson (pl. 31, part 1, fig. 1) mit der Ueberschrift: ϩⲱⲣ (ⲛ) ϩⲁⲧ (ⲧⲕⲁϩ) ⲡⲛⲟⲩⲧ̄ⲣ̄ ⲛⲁⲁ, ⲡⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲧⲡⲉ, Horus septentrionalis regionis, Deus magnus, dominus coeli. Endlich kommt der Sonnengott auch häufig nur unter seinem blossen Ortsbeinamen: ϩⲁⲧ, ϩⲏⲧ vor, indem die Figur der Gottheit (der Sperber, die Sonnenscheibe u. s. w.) selbst alsdann wie ein Namenszeichen zu lesen ist, zu welchem der Ortsbeiname im status constructus steht, wie z. B. die Neith ⲧⲉ ⲡⲏ, Thebana heisst (eigentlich Neith Thebarum). Unter seinem blossen Ortsbeinamen ϩⲁⲧ, ϩⲏⲧ kommt der Sonnengott vor, theils in seiner sperberköpfigen Gestalt, theils ganz als Sperber mit der Sonnenscheibe auf dem Kopfe, theils als blosse geflügelte oder mit Schlangen umgebene Sonnenscheibe, s. Wilkinson pl. 38, part 1, fig. 3, 2 und 4; Champoll. panth. ég. pl. 15 A und B.

Da der Sonnenball, Hor-pi-Re, Horus die Sonne, ein Sohn der Neith ist (s. oben Note 135) und die Neith als eines der vier Glieder der Urgottheit den Titel ⲦⲒ ⲎⲤⲒ, die Alte, erhält (s. oben Note 94), so heisst der Sonnengott auch [hieroglyphs] ϩⲱⲣ ⲤⲒ ⲎⲤⲒ, Horus filius Antiquae, d. i. Sohn der Neith, und ist von Horus dem Jüngeren, dem Sohne der Isis, der Gattin des Osiris, wohl zu unterscheiden. Unter diesem Titel kommt der Sonnengott, als der dreimal grosse Lichtgott, mit dem Monde Joh-Taate, dem zweimal grossen Lichtgotte, auf Hieroglyphenbildern vor, wie sie einem Könige die heilige Weihe ertheilen (s. die folgende Note).

146) Unter den bisher bekannt gewordenen Hieroglyphen-inschriften ist keine, in welcher sich der Name: Thot (Hermes) trismegistus fände. Ganz bestimmte Beweismittel, aus den Hieroglyphen die Identität von Horhat und Thot trismegistus nachzuweisen, fehlen also. Die Wahrscheinlichkeit dieser Identität möchte aber aus Folgendem hervorgehen: Thot (*Τάτ, Θώϑ, Θωύϑ, Θεύϑ*) ist bekanntlich der Name einer Gottheit, welchen die Griechen durch Hermes (*Ἑρμαῖος*) wiedergeben. Die Griechen kennen unter dem Namen Hermes nur eine Gottheit; bei den Aegyptern dagegen werden drei Gottheiten unter dem Namen Thot erwähnt, welche sich durch ihre Beinamen: der einmal grosse, der zweimal grosse (Thot dismegas) und der dreimal grosse (Thot trismegistos) von einander unterschieden. Die Beinamen: der einmal grosse, der zweimal grosse, kommen in Hieroglypheninschriften vor (s. unten Note 173 und 151); der Name Trismegistos, der dreimal grosse, dagegen ist als Beiname des Thot zur Genüge aus den griechischen Schriftstellern bekannt und findet sich auch in Hieroglypheninschriften als Beiname bei anderen Götternamen (s. gleich unten die auf den Horhat bezügliche Inschrift). Diese dreierlei Beinamen sind nichts weiter, als die in der Hieroglyphenschrift übliche Art, den Positiv, Comparativ und Superlativ zu bezeichnen; die drei Thote erscheinen demnach als einander untergeordnete Gottheiten, von denen der einmal grosse den untersten, der zweimal grosse den mittleren, der dreimal grosse dagegen den höchsten Rang einnimmt. Thot, Tat, der einmal grosse, ist einer der auf der Erde geborenen und wieder verstorbenen Götter, der *ϑεοὶ ἐπίγειοι καὶ ϑνητοί*, die Plutarch (de Iside c. 21) erwähnt, ein Gott dritten Ranges, und kommt also hier, wo es sich von den *ϑεοὶ ἀγέννητοι καὶ ἄφϑαρτοι* handelt, nicht in Betracht. Die beiden höheren Thote dagegen gehören zu den grossen Gottheiten ersten Ranges; sie sind es also, um deren Bedeutung es sich hier handelt.

Bis jetzt hat man mehrere Ableitungen des Wortes Thot versucht, z. B. von ⲐⲰⲨⲦ, *πανήγυρις*, Priesterversammlung, also der Gott Thot eine Personification der ägyptischen Priesterschaft; oder von ⲐⲰⲦ, miscere, temperare, insofern in dem Dialoge Isis und Horus bei Stob. Ecl. phys. l. I, c. 2, p. 948 von Thot gesagt wird, er habe den Stoff für die Bildung der menschlichen Körper zubereitet, indem

er die Anfangs dürre und starre Materie durch Vermischung mit Wasser (*κατὰ μίξιν ὕδατι*) geschmeidig machte u. s. w. Keine dieser Ableitungen genügt, weil dadurch die Existenz zweier Thote, des Thot trismegistos und des Thot dismegas, nicht erklärt wird. Die einzig richtige und an die hieroglyphische Schreibung: ⲦⲦⲈ, ⲦⲀⲀⲦⲈ eng sich anschliessende Ableitung scheint vielmehr die von ⲦⲀⲀⲦⲈ, *ἐκλάμπειν*, splendere und subst. ⲦⲀⲀⲦⲈ, *ἀπαύγασμα*, lux, splendor zu sein. Taate bedeutet also einen Lichtgott. Und nun wird auf einmal die nothwendige Existenz von zwei Lichtgottheiten vollkommen klar, da es zwei leuchtende Himmelskörper giebt, von denen der eine unsere Tage, der andere unsere Nächte erleuchtet. Da nun Thot dismegas ganz und durchaus identisch mit dem Mondgotte ist, der unzählige Mal Joh-Taate heisst: , , ⲒⲞϨ-Ⲧ (sign. figur.) ⲦⲈ, ⲒⲞϨ-ⲦⲀⲀⲦⲈ, oder mit dem Artikel: ⲒⲞϨ-ⲠⲈ-ⲦⲀⲀⲦⲈ, ⲒⲀϨ-ⲠⲈ-ⲦⲰⲐ, der *Ἰαπετός* der Griechen (s. Note 194), Joh der Leuchtende, der Mond als Lichtgott, so bleibt für den anderen Lichtgott, den Thot trismegistos, kein anderer Himmelskörper übrig, als die Sonne. Demnach wäre die Sonne, Horhat, der Thot trismegistos, und der Mond, Joh, der Thot dismegas, wobei schon in den Namen trismegistos und dismegas das Verhältniss der beiden leuchtenden Himmelskörper bezeichnet ist. Dieser Schluss wird nun bestätigt durch eine Inschrift, die auf einem Tempel zu Dakkeh in Nubien gefunden wurde (bei Champoll. panth. ég. pl. 15) und in welcher der sperberköpfige Horhat der dreimalgrosse, trismegistos, genannt wird: ϨⲰⲢ ϢⲰⲘⲚⲦ Ⲛ̄ ⲤⲞⲠ ⲚⲀⲀ, ϨⲒⲔ (Ⲛ̄) ⲠⲒ ⲢⲠⲈ Ⲛ̄ ⲠⲒⲘⲀⲚϢⲰⲠⲈ ⲤⲈⲖⲔ ⲦⲂⲀⲔⲒ, Hor *τρισμέγιστος*, dominus templi in habitatione urbis Selk (Pselkis der Griechen, eben das heutige Dakkeh in Nubien), während auf demselben Tempel eine griechische Inschrift vorkommt auf den *Θεὸς μέγιστος Ἑρμαῖος Παυγνοῦφις*, den grössten Hermes, den gütigen, also offenbar den Thot trismegistos. Die Inschrift (s. Yorke et Leake, les principaux monumens du Musée britannique, Londres, Treuttel et Würz 1827, 4., pl. 28, Inschr. No. 2) betrifft eine auf Kosten eines römischen Veteranen Aquila Saturninus am Tempel ausgeführte Vergoldung, die geweiht ist: *Θεῳ μεγιστῳ Ἑρμαιῳ* (sic) *Παυγνουφιδι Αἰγυπτου συνοριην και Αἰθιοπων μετεχοντι*. Da beide Inschriften, die ägyptische auf den dreimal grossen Horhat, und die griechische auf den *Θεὸς μέγιστος Ἑρμαῖος Παυγνοῦφις*, sich auf einem und demselben Tempel befinden, der von einem äthiopischen Könige Ergamun, einem Zeitgenossen des Ptolemäus Philadelphus, gebaut ist, so ist es offenbar, dass sie eine und dieselbe Gottheit betreffen. Demnach erscheinen denn auch auf

mehreren Darstellungen die beiden Lichtgötter Horhat, der Thot trismegistos, und Joh-Thot, der Thot dismegas, vereinigt, um an einem Könige die heilige Weihe zu vollziehen, welche, als Aufnahme in den Priesterstamm, der Einweihung zum Könige vorausging. Der König steht in der Mitte, Horhat (Horsiesi, Horus, Sohn der Neith) auf der einen, Joh-Thot auf der anderen Seite, und beide giessen aus Vasen die heilige Weihe über ihn aus, die in Bogenform, aus den Hieroglyphenzeichen der Reinheit (𓋹) und des Lebens (☥) bestehend, sich über ihm wölbt; ein Beweis, dass man die Lichtgottheiten nicht blos als physische, sondern auch als geistig wirkende Gottheiten ansah; die beiden Gottheiten haben die Ueberschriften: [hieroglyphs] ⲦⲀⲀⲦⲈ-ϨⲎⲦ (denn [hieroglyphs], ⟵ statt ⎵, ist wohl nur ein Schreibfehler), Thot septentrionalis regionis, und: [hieroglyphs] ϨⲀⲢ-ϨⲎⲦ, Horus septentrionalis regionis; also Sonne und Mond als Weihe-ertheilende Gottheiten bei einander.

147) So heisst die Sonne in einer griechischen Inschrift bei dem grossen Sphinx, ein Dekret der Busiritaner zu Ehren Nero's enthaltend, auf der 24. und 25. Zeile (Letronne recherch. p. 392): *ὁ παρ' ἡμῖν ἐπόπτης*, der Aufseher des Irdischen. In diesem Sinne ist ein hieroglyphisches Bild der Sonne aus einem grossen, mit Flügeln und Füssen versehenen Auge zusammengesetzt (Lepsius Todtenbuch p. 77, sect. 163). In demselben Sinne heisst auch Hor-hat: Löwe (d. h. Wächter, Horapollo I, 19) des Himmels (bei Wilkinson pl. 38, part 1, Inschr. 2): [hieroglyphs] ϨⲰⲢ-ϨⲀⲦ ⲠⲒ ϨⲰⲢ ⲚⲀⲀ, ⲠⲒⲘⲞⲨⲒ (Ⲛ) ⲦⲠⲈ, ⲠⲚⲈⲂ (Ⲛ) ⲦⲔⲀϨ ⲬⲎⲘⲒ, Horhat, magnus Horus, leo (custos) coeli, dominus terrae Aegypti. So erklärt sich ganz einfach die Sphinx-Gestalt: es ist der Sonnengott, als der Löwe, Wächter, des Himmels (Champoll. panth. ég. pl. 24 B. ein Sphinx mit der Ueberschrift: [hieroglyphs] ϨⲰⲢ ⲠⲒ ⲢⲎ ⲠⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ⲚⲀⲀ, Horus Sol, Deus magnus). Dass der Sphinx menschenköpfig ist, hat weiter keine besondere Bedeutung, da mehrere andere hieroglyphische Thierformen der Götter menschenköpfig dargestellt werden, so z. B. (Champoll. panth. ég. pl. 5) Amun-Menth-Re als menschenköpfiger Sperber, die Hathor (Wilkinson pl. 36, fig. 5) ebenfalls als menschenköpfiger Sperber mit Kuhhörnern und der Sonnenscheibe auf dem Kopfe; die Göttin Okeame (Wilkinson pl. 40, fig. 2) als Bärin mit einem Frauenkopf u. s. w. Es ist weiter Nichts, als dass auf die hieroglyphische Thierform der Kopf und der Kopfputz der gewöhnlichen menschengestaltigen Götterform aufgesetzt wird, um die Gottheit, welche gemeint ist, desto sicherer kenntlich zu machen.

148) ⲉⲧϯⲙⲟⲩ, oder , ⲧ̄ϯⲙⲟⲩ, abgekürzt , , ,
oder auch nur oder ⲉⲧⲙⲟⲩ ⲧⲙⲟⲩ, Deus splendens, denn ⲙⲟⲩⲉ bedeutet splendor (ⲉⲧϯⲙⲟⲩⲉ, splendens, αὐγάζων, s. Peyron. lexic. copt. p. 91, und heisst wörtlich: qui dat splendorem, denn ⲉⲧ ist das pronom. relat. qui, quae, quod, ϯ heisst dare, und ⲙⲟⲩⲉ splendor; dasselbe bedeutet ⲉⲧⲙⲟⲩⲉ, denn das vorgesetzte ⲉⲧ bildet Adjectiva und Participia). Hieraus erhellt, dass Etmu, Atmu, nur ein Beiname des Re ist, daher auch Re mit Etmu verbunden vorkommt, so bei Champ. (panth. ég. pl. 26 C): ⲣⲏ ⲧ̄ϯⲙⲟⲩ, ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄, Re-Atmu Deus. Ebendaselbst (pl. 26) in einer anderen Inschrift: ⲣⲏ ⲧ̄ϯⲙⲟⲩ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲡⲛⲉⲃ ⲛ̄ ⲥⲛⲁⲩ ⲑⲱ, Re-Atmu Deus, dominus mundorum, d. h. Herr der Oberwelt als Re und Herr der Unterwelt als Atmu. Und bei Wilkinson (pl. 48, part 1, fig. 2): ⲡⲛⲟϥⲣⲉ ⲧ̄ⲙⲟⲩ ⲡⲣⲏ, ⲡⲉϩⲓⲕ ⲛ̄ ⲥⲛⲁⲩ ⲑⲱ, benignus Atmu Deus Sol, rector amborum mundorum. Die Inschriften beweisen also hinlänglich die Einerleiheit von Re und Atmu, und die Herrschaft des Sonnengottes in dessen beiden Formen über beide Welten, d. h. die Ober- und Unterwelt. Beides findet seine Bestätigung in einer Inschrift (bei Champoll. panth. ég. pl. 26 C), die über einem Hieroglyphenbilde steht, worin Re und Atmu zugleich, Rücken an Rücken sitzend, vorgestellt werden, Re zur Rechten und Atmu zur Linken, gleich der Darstellung von Sate und Hathor, wo Sate auch zur Rechten, Hathor zur Linken sitzt; da Rechts: Osten und Oberwelt, Links: Westen und Unterwelt bei den Aegyptern eng verwandte Begriffe sind. Die auf Re bezügliche Inschrift lautet: ⲉⲟⲩϣⲧ ⲣⲏ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄, ϣⲁϥ ⲙ ⲉⲧⲉⲛ (ⲛ̄) ⲙⲁⲛϣⲱⲡⲉ (ⲛ̄) ⲧⲕⲁϩ ⲉⲓⲉⲃⲧ ⲛ̄ ⲧⲡⲉ, ⲱⲛϩ ϩⲓ ⲣⲱⲙⲉⲟⲩ ⲛⲓⲃⲟⲩ ⲛ̄ ⲡⲉϥ ⲟⲩⲩⲉⲛ (ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ), adoro Solem Deum, splendor ejus (est) in oriundo (in ortu sc. est, oritur) in habitatione regionis superae coeli, vita super homines omnes (venit) ex ejus luce. Die Wohnung des Re ist also auf der

Oberwelt, im obern Himmelsraume, und das Leben der Menschen ist ein Geschenk seines Lichtes. Die auf Atmu bezügliche Inschrift lautet: ει-ογϣτ ρη πνογτρ̄, νεϥ ωτεπ ν̄ τκαϩ εμεντ ν̄τπε, νεϥ ωτεπ μ τκαϩ ν̄ ωνϩ, adoro Solem Deum, bona ejus (sunt) in regione infera coeli, bona ejus (sunt) in regione vitae. Atmu heisst hier Re, er wird also mit Re geradezu identificirt; er ist die Sonne in der Unterwelt, da er seine Wohlthaten in der Unterwelt erzeigt; denn auch die Region des Lebens ist der dem Himmel nähere, höhere Theil der Unterwelt, in welchem sich die reinen, keiner neuen Verkörperung mehr unterworfenen Seelen aufhalten, wie sich in der Folge zeigen wird. Dass die Herrschaft des Re über den ειεβτ wirklich von der Herrschaft über die Oberwelt, den Tag, und die Herrschaft des Atmu über den εμεντ von der Herrschaft über die Unterwelt, die Nacht, zu verstehen sei, beweist nicht allein die Verbindung der Begriffe Osten, Rechts, Tag, Oberwelt — und Westen (Ement), Links, Unterwelt (Ement), Nacht im ägyptischen Sprachgebrauche, sondern auch eine ausdrückliche Stelle des Todtenbuches, wo der rechte Schlaf (am Kopfe, die rechte Wange) dem Geiste (Genius) der Sonne am Tage, der Tages-Sonne, der linke Schlaf dagegen dem Atmu in der Nacht, der nächtlichen Sonne geweiht wird (bei Champ. panth. ég. pl. 26 C in hieratischen Zeichen von der Rechten zu Linken):

d. h. in hieroglyphischen Zeichen mit umgekehrter Reihenfolge übergetragen:

μη (ν̄) ειεβτ (ογναμ) ν̄ βαι ν̄ πρη ν̄ ϩοογ; μη (ν̄) εμεντ (ϩβογρ) ν̄ βαι ν̄ ετμογ ν̄ ϭωρϩ, tempus (capitis) dextrum genio Solis in die; tempus laevum genio Dei Atmu in nocte. Aus dieser Stelle erhellt also, dass dem Re die Herrschaft über den Tag, der nächtlichen unterirdischen Sonne dagegen die Herrschaft über die Nacht beigelegt wurde. Wie daher Horhat Löwe, Wächter des Himmels heisst, so Atmu Löwe, Wächter der Nacht (Champoll. panth. ég. pl. 26 C): μογι (ν̄) ϭωρϩ, leo, custos noctis.

Wie dem Joh-Chonsu der Ibis ϩιβ, so scheint dem Atmu ein

anderer Vogel aus dem Reihergeschlechte mit einem hinter dem Kopfe herunterhängenden Federbüschel: BENNOϒ, OϒEN-NOϒ, Bennu, der Ἥρων der Griechen, heilig gewesen zu sein. Atmu scheint daher auch in der Gestalt eines Herons und heronsköpfig dargestellt und Bennu selbst Heron genannt worden zu sein, wie Joh-Thot ibisgestaltig oder ibisköpfig abgebildet wurde. So kommt der Vogel Bennu auf Hieroglyphenbildern vor, auf einer Tamariske sitzend: BENNOϒ OCIPI ΠNOϒTP̄, Bennu poenam retribuens Deus, denn OCIPI bedeutet: poenam retribuens, und ist eigentlich kein Eigenname, sondern ein Titel der unterweltlichen Gottheiten, wie wir weiter unten sehen werden (s. Note 182). So kommt ein Gott mit dem Vogelkopfe des Bennu vor bei Wilkinson pl. 33, fig. 4. Die Bedeutung des Bennu als Atmu erhellt aus der Inschrift des von Ramesses herrührenden und unter Constantin nach Rom gebrachten Obelisken, auf welchem ein Titel des Ramesses steht, der auch auf einem Obelisken zu Thanis vorkommt. Dieser Titel lautet auf beiden Obelisken: ***Arueris potens filius Atmui, rex mundi Ramesses,*** was Hermapion (bei Ammian. Marcell. l. XVII, c. 4) so in's Griechische übersetzt: *Ἀπόλλων κράτερος υἱὸς Ἥρωνος, βασιλεὺς οἰκουμένης Ῥαμάσσης.* Uebrigens scheint BENNOϒ, OϒENNOϒ dasselbe zu bedeuten, wie ETMOϒ, nämlich splendens, denn OϒOEIN heisst lumen, lux, splendor, und ist also ein Titel der Sonne.

149) So heisst die Pascht (bei Wilkins. pl. 27. part 1, fig. 1, über einem Bilde der Sate, das durch mehrere Inschriften als Pascht-Sate bezeichnet wird): TMAϒ IPI (N̄) KωϮ NE CNAϒ θω, Pascht, oculus (custos) mundi in ambobus mundis. Inschriften der Hathor mit demselben Titel sind häufig, z. B. bei Champollion (panth. ég. pl. 17 A und 18): ϨATϨωP TNEB (N̄) TΠE, IPI (N̄) PH, Hathor domina coeli oculus (custos) Solis. Ebendaselbst pl. 17: ϨATϨωP TNEB (N̄) TΠE, TϨON N̄ NENOϒTP̄, IPI N̄ PH, Hathor, domina coeli, rectrix Deorum, custos Solis. Und ebendaselbst pl. 18 A: ϨATϨωP TNEB (N̄) ωTΠ, IPI (N̄) PH, TϨEMI ETEN (N̄) OϒOEINϤ, TNEB N̄ TΠE, TϨON (N̄) NENOϒTP̄ NIBOϒ, Hathor, domina donorum, custos Solis, rectrix (guberna-

trix) ortus lucis suae, domina coeli, imperatrix omnium Deorum. Durch diese Inschrift wird klar, worin die Ueberwachung des Sonnengottes bestand, nämlich in der Leitung seines Auf- und Unterganges, seines Laufes überhaupt.

Von der Sate kommt der Titel: Wächterin der Sonne, auf den bisher bekannt gewordenen Inschriften nicht vor, doch ist es bei der engen Verbindung der Sate mit der Pascht als deren Emanation, und in der ganz ähnlichen Natur der drei Raumgottheiten wohl als gegründet vorauszusetzen, dass auch der Sate, gleich den beiden anderen Raumgottheiten, das Amt der Ueberwachung der Sonne werde beigelegt worden sein. Eine Bestätigung dieser Vermuthung findet sich in einem Hieroglyphenbilde bei Wilkinson pl. 29, fig. 4. Die ganze hieroglyphische Darstellung bildet einen Halbkreis, die linke Seite desselben nimmt ein in schiefen Furchen laufender, mit Wasserpflanzen u. dergl. besetzter Strom ein, aus welchem ein Händepaar hervorragt, durch die daran gefügte weibliche Brust als weibliche bezeichnet, welche eine Sonnenscheibe halten, die auf dem figurativen Zeichen für Berg ruht, also die Sonnenscheibe, wie sie über den Bergen erscheint, im Aufgehen begriffen ist. Nach der hieroglyphischen Ueberschrift ist dadurch das Aufsteigen der Sonne aus der unterirdischen Himmelsregion dargestellt; die unterirdische Himmelsregion ist aber, wie wir gesehen haben, die Hathor. Aus den Armen der Hathor also wird die Sonne sich erhebend gedacht. Im Vorbeigehen gesagt, liegt in dieser Darstellung zugleich ein Beweis, dass die Aegypter sich diese höheren Gottheiten keineswegs menschenähnlich dachten, da hier die Hathor wirklich als ein Raum abgebildet wird, der nur die zur bildlichen Darstellung des Haltens der Sonne unumgänglich nothwendigen Arme erhält. Der Hathor gegenüber, mit zur Sonnenkugel emporgehaltenen Händen, steht eine andere weibliche Gottheit, welche durch ein auf ihr angebrachtes Auge als eine der Wächterinnen der Sonne kenntlich gemacht ist, also offenbar die Sate. Die Hieroglypheninschrift über dem ganzen Bilde lautet: ⲉⲓⲟⲩⲱϣⲧ ϩⲱⲣ ⲡⲓ ⲣⲏ (ⲛ̅) ⲉⲧⲉⲛ (ⲛ̅) ⲙⲁⲛϣⲱⲡⲉ (ⲛ̅) ⲧⲕⲁϩ ⲉⲙⲉⲛⲧ ⲛ̅ ⲧⲡⲉ, ⲉϩⲓⲧⲟⲧ ϩⲓⲕ ⲣⲏ ⲛⲟⲩⲧⲣ̅, adoro Hor-pi-Re (Horum Solem) orientem ex habitatione sua in infera regione coeli (aus der unterirdischen Gegend des Himmels), extendo (moveo, jacio) manus versus te Solem Deum. Es wird also hier geradezu dargestellt, wie der Sonnengott aus den Armen der Hathor, der einen seiner Wächterinnen, in die der Sate, seiner zweiten Wächterin, übergeht. Zugleich liegt in diesem Hieroglyphenbilde der Beweis, dass auch die Sate als Wächterin der Sonne gedacht wurde, da hier die zweite mit dem Auge bezeichnete Gottheit, der Hathor, der Göttin der Unterwelt, gegenüber, nur die Sate, die Göttin der Oberwelt, sein kann.

150) Abbildungen des Ehu siehe bei Wilkinson pl. 37 A. part 2. Die Inschriften lauten: oder statt des Namens das figurative Zeichen des Gottes: oder Namen und Namenszeichen vereinigt: ϥϩⲟⲟⲩ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ϣⲏⲣⲓ, ⲡⲥⲓ ⲛ̄ ϩⲁⲧϩⲱⲣ, Ehu filius maximus natu Deae Hathor; oder die Inschrift hat statt des Namenszeichens für Hathor auch wohl das figurative Zeichen der Göttin: die Schlange mit den Kuhhörnern und der Sonnenscheibe, dem gewöhnlichen Kopfschmucke der Hathor: , z. B.: oder statt des Namenszeichens für Ehu auch dessen figuratives Zeichen: ϥϩⲟⲟⲩ ⲡⲓ ϣⲏⲣⲓ ⲥⲓ ⲛ̄ ϩⲁⲧϩⲱⲣ. Nun wird auch eine bei Wilkinson pl. 72 befindliche, wegen ihrer gehäuften Abkürzungen schwer verständliche Inschrift deutlich, die sich ebenfalls auf den Ehu bezieht: ϥϩⲟⲟⲩ ⲡⲓ ϣⲏⲣⲓ ⲥⲓ (ⲛ̄) ϩⲁⲧϩⲱⲣ (ⲁⲩⲱ) ⲛ̄ ⲣⲏ, Ehu filius natu maximus Deae Hathor et Dei Re (Solis); denn die mit der Schlange umgebene Sonnenscheibe ist oben (Note 135) als gewöhnliches Namenszeichen des Re, des Sonnengottes, vorgekommen. Ehu findet sich noch im Koptischen: ϩⲟⲟⲩ, und bedeutet den Tag. Daher begreift es sich, wie Ehu als ein am Finger lutschender Knabe, als ein Jüngling mit der Haarlocke und als ein Mann vorkommt, je nachdem er den anbrechenden Tag, den Frühmorgen, — oder den Morgen, den Vormittag, — oder den vollen Tag, den Mittag bedeuten soll. Als früher Morgen wird Ehu in Knabengestalt am Finger saugend (die schon öfter vorgekommene Weise der Aegypter, ganz junge Kinder darzustellen) und auf einer Lotusblume sitzend abgebildet; ganz so wie Plutarch die ägyptische Darstellung des Sonnenaufganges schildert, obgleich er irrthümlich den in der Lotusblume sitzenden Ehu für das Bild des Sonnengottes selbst hält (de Pythiae orac. c. 12): *Αἰγυπτίους ἀρχὴν ἀνατολῆς παιδίον νεογνὸν γράφειν ἐπὶ λωτῷ καθεζόμενον*, und (de Iside c. 11): *Οὐδὲ τὸν ἥλιον ἐκ λωτοῦ νομίζουσι (οἱ Αἰγύπτιοι) βρέφος ἀνίσχειν νεογιλόν, ἀλλ' οὕτως ἀνατολὴν ἡλίου γράφουσι.* Dass die griechische Eos, die Göttin der Morgenröthe, selbst bis auf den Namen eine Nachbildung des ägyptischen Ehu ist, braucht wohl keines besonderen Beweises.

151) So bei Champollion (panth. ég. pl. 30): ⲧⲁⲁⲧⲉ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲁⲁ ⲡⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ϣⲙⲟⲩⲛ, Thot (Deus lucens) Dismegas dominus urbis Aschmunein (i. e. Hermopolis magnae in Mittelägypten, wo Thot seinen Haupttempel hatte, daher

auch von den Griechen Hermopolis genannt). Ebenso bei Wilkinson (pl. 65, Inschrift 3): [hieroglyphs] ⲦⲀⲀⲦⲈ ⲤⲚⲀⲨ ⲚⲀⲀ ⲠⲰⲎⲢⲒ ⲚⲈⲂ (ⲛ̄) ⲦⲔⲀϨ ⲈϢⲘⲞⲨⲚ, ⲠⲚⲞⲨⲦⲣ̄ ⲚⲀⲀ ϨⲢⲀⲒϨⲎⲦ ⲦⲔⲀϨ (ⲛ̄) ⲒⲞϨ, Thot (Deus lucens) magnus dominus urbis Aschmunein, Deus magnus in urbe Luni. (Ist diese Mondsstadt etwa Hermopolis parva?) Dass aber dieser Taate (Thot) Dismegas, dieser zweimal grosse Lichtgott, wirklich eine und dieselbe Gottheit mit dem Monde sei, beweisen eine Menge von hieroglyphischen Bildern, die alle unter diesem Namen: Joh-Taate, Joh der Leuchtende oder der Lichtgott, den Mond darstellen, theils in seiner menschenköpfigen Gestalt als Mann (Joh) und Jüngling (Chonsu), theils unter einer ibisköpfigen Menschengestalt, theils endlich geradezu als Himmelskörper, d. h. als in der Mondsichel ruhende Mondscheibe, wie sie in einem Kahne über den Himmel fährt. In dieser letzteren Gestalt, als eine in der Mondsichel ruhende Scheibe, die in einer Baris über den Himmel fährt: [hieroglyph] oder [hieroglyph] kommt Joh-Taate, Joh-Thot vor bei Champollion (panth. ég. pl. 14 E) unter den Ueberschriften: [hieroglyphs] ⲒⲞϨ-ⲦⲀⲀⲦⲈ ⲠⲚⲞⲨⲦⲣ̄ ⲚⲀⲀ und: [hieroglyphs] ⲒⲞϨ-ⲦⲀⲀⲦⲈ ⲠⲚⲞⲨⲦⲣ̄ ⲚⲀⲀ, ⲠⲚⲈⲂ (ⲛ̄) ⲦⲠⲈ, ⲠⲤⲞⲨⲦⲚ (ⲛ̄) ⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲣ̄. Unter diesem Namen: ⲒⲞϨ-ⲦⲀⲀⲦⲈ kommt der Mondgott in ibisköpfiger Mannesgestalt vor, Mondsichel mit Mondscheibe auf dem Kopfe tragend und ebenfalls in einer Baris über den Himmel fahrend (bei Champoll. panth. ég. pl. 30 G). Als jugendlicher Gott mit Haarlocke zur Linken, die Mondscheibe mit der Sichel auf dem Kopfe, und darüber noch den gewöhnlichen Kopfputz der grossen unterirdischen Gottheiten mit dem Ibisschnabel auf dem Kopfe tragend kommt er bei Champollion (panth. ég. pl. 14 H) vor. So ist also die Identität von Joh, Chonsu und Thot hinlänglich erwiesen. Kommt also auch der Name [hieroglyph], [hieroglyph] ⲦⲀⲀⲦⲈ, Thot, der Leuchtende, der Lichtgott, allein vor, trage nun die darunter befindliche Göttergestalt in Thier- oder Menschenform die Mondscheibe mit der Sichel oder nicht, so kann kein Zweifel sein, dass der Mond als Lichtgott darunter verstanden ist. Auf die Identität des Thot und Chonsu oder Joh deutet selbst das Namenszeichen [hieroglyph] für ⲦⲀⲀⲦⲈ. Das darin befindliche Bild des Ibis, das im Aegyptischen [hieroglyph] ϨⲈⲂ, im Koptischen ϨⲒⲠⲠⲈⲚ lautet, also mit einem ϩ, h, anfängt (s. Champoll. gr. ég. p. 73, Peyron lex. copt. p. 358), kann kein hieroglyphisches Zeichen für den mit einem ⲧ, t, anfangenden Namen ⲦⲀⲀⲦⲈ, Thot, sein, der vielmehr

in Lautzeichen entweder ganz, oder doch mit seiner Endsylbe: dabei geschrieben steht; sondern der Ibis, das ϩ, h, kann nur der Anfangsbuchstabe ϩ des Namens ϩⲟⲛⲥⲟⲩ, Chon-su, Regler des Monates, sein, sowie die Gans, Choenalopex, über dem Kopfe des Seb den Anfangsbuchstaben seines Namens S, die Strausfeder ⲙⲉϩⲉ, penna, über den Köpfen des Mui und der Me den Anfangsbuchstaben ihrer Namen M bedeutet u. s. w.

152) Jamblichus de mysteriis Aegypt. sect. VIII, c. 3: *Ἔστι δὴ οὖν . . . . καὶ ἄλλη τῆς φύσεως ὅλης τῆς περὶ γένεσιν ἀρχὴ* (statt *ἀρχῆς*, was keinen Sinn giebt), *ἥντινα Σελήνῃ διδόασιν (Αἰγύπτιοι).* Dies bestimmt genauer Plutarch de Iside c. 41: *Τὴν μὲν γὰρ Σελήνην, γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιὸν ἔχουσαν, εὐμενῆ καὶ γοναῖς ζώων καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσεσι* (sc. *οἴονται*). Die Aegypter schrieben also dem Monde ein befruchtendes und befeuchtendes Licht zu, das den Zeugungen der Thiere und dem Sprossen der Pflanzen günstig sei, d. h. sie schrieben die Entstehung des Nachtthaues, der in dem regenarmen Aegypten fast die einzige zum Wachsthume der Pflanzen nöthige Feuchtigkeit darbietet, zu einem grossen Theile dem Lichte des Mondes zu. So erklärt es sich, wie der Mond zu einem Vorsteher des Wachsthumes und der Entstehung wurde. Ganz aus demselben Grunde erhielt auch die Hathor, die Göttin der Nacht, das Vorsteheramt über das Wachsthum und die Erzeugung. Aehnliche Vorstellungen liegen auch einer anderen Stelle des Plutarch (de Iside c. 43) zu Grunde, wenn dieselben gleich mit der irrigen Ansicht von einer weiblichen oder mannweiblichen Natur des Mondes verbunden sind: *Διὸ καὶ μητέρα τὴν σελήνην τοῦ κόσμου καλοῦσι, καὶ φύσιν ἔχειν ἀρσενόθηλυν οἴονται, πληρουμένην ὑπὸ Ἡλίου καὶ κυϊσκομένην, αὐτὴν δὲ πάλιν εἰς τὸν ἀέρα προϊεμένην γεννητικὰς ἀρχὰς καὶ κατασπείρουσαν.* Diese Stelle Plutarchs wird berichtigt durch eine andere bei Proklus in Tim. I, p. 15: *Πᾶσα γὰρ ἡ γένεσις ἔκ τε ἡλίου κυβερνᾶται καὶ σελήνης, μειζόνως μὲν ἀπ᾽ ἐκείνου καὶ πατρικῶς, ἀπὸ δὲ ταύτης δευτέρως.* Dieselbe Vorstellung rücksichtlich der physischen Wirksamkeit des Mondes als Erzeugers der zum Wachsthume der Pflanzen und zur Entstehung der Thiere nöthigen Feuchtigkeit findet sich auch in einer hieroglyphischen Inschrift bei Champollion (panth. ég. pl. 14 F. ter) über einem Bilde des Mondgottes mit zwei Sperberköpfen und vier Flügeln, das Mondsichel und -scheibe trägt und auf zwei Krokodilen, den Symbolen des Wassers, steht; die Inschrift lautet: ϩⲟⲛⲥⲟⲩ ⲱⲏⲣⲓ, ⲥⲉϥ (ⲛ̄) ⲛⲉ ⲛⲟⲩⲛ (ⲛ̄) ⲧⲡⲉ, Chonsu magnus genitor aquarum coeli (das Wasser des Himmels ist offenbar der vom Himmel herabkommend gedachte Thau).

153) Horapollo I, 36: *Ἑρμῆς πάσης καρδίας καὶ λογισμοῦ δεσπότης*, Thot der Besitzer alles Verstandes und aller Erkenntniss. Als Urheber und Geber der Erkenntniss und des Wissens ist daher der Mondgott insbesondere der Gott der gelehrten Priesterklasse, der

ἱερογραμματεῖς (CAϨ, CϨET, *ἱερογραμματεύς*, scriba), derer von der Feder, z. B. bei Champollion panth. ég. pl. 30 C: TAATE ПCNAY NAA, ПNEB N̄ TBAKI N̄ EϢMOYN, ПNEB NOYTP̄ (N̄) NECAϨ, Thot dismegas, dominus urbis Asehmunein (Hermopolis magnae), dominus divinus scribarum. Hinter dem s, dem Anfangsbuchstaben des Wortes CAϨ, scriba, folgt das gewöhnliche sinnbildliche Zeichen des Wortes: ein Schreibrohr nebst Tintenfass und Schreibtafel. Herr von Aschmunein, Hermopolis magna, heisst Thot, weil er die daselbst verehrte Hauptgottheit war; TBAKI N̄ EϢMOYN, urbs octavi, bei den Griechen Hermopolis, wurde die Stadt nach dem Thot selbst genannt; denn EϢMOYN, der Achte, ist ein Beiname des Joh-Thot, weil er der letzte der acht kosmischen Gottheiten ist; TBAKI N̄ EϢMOYN, die Stadt des Achten, bedeutet also eben so viel als die Stadt des Joh-Taate (sie wurde von den Griechen Hermopolis genannt, weil sie den Joh-Taate, den Thot, bekanntlich mit ihrem Hermes gleichstellten). Aehnliche Inschriften sind bei Champollion ebendaselbst pl. 30, 30 B, 30 F. Bei Wilkinson pl. 46, part 1 heisst der Mondgott: oder: TAATE N̄ ПENCHBE, Taate Derer von der Feder, Thot scribarum (CHBE ist der calamus, das Schreibrohr, ist also nur eine Umstellung der Zeichen für das danebenstehende, was öfter vorkommt, wie z. B. ganz gleichbedeutend geschrieben wird: oder CEYEN, Seven, die Ilithyia. Ja der Mondgott heisst als Vorsteher der *ἱερογραμματεῖς* selbst der Schreiber; z. B. bei Wilkinson pl. 46, part 3, fig. 3 findet sich über einem Bilde, den Mondgott Chonsu mit einem Schreibrohre in der Hand darstellend, die Inschrift: ϨONCOY CϨET M̄ TKAϨ N̄ PωϨI AYω N̄ TME, Chonsu scriba in regione puritatis et veritatis (d. h. in den höheren himmlischen Regionen). Aus dem Begriffe des Joh-Taate als des zweiten, untergeordneten Lichtgottes, der, sowie er das physische Licht von der Sonne erhält und auf die Erde wiederstrahlt, so auch das geistige Licht, die Erkenntniss, die von dem höchsten Lichtgotte, der Sonne, dem Thot trismegistos, herrührt, dem Menschengeschlechte als Vermittler zutheilt, erklärt sich eine Stelle des Manetho (bei Syncellus p. 40, ed. Goar, vgl. Zoëga de origine et usu obelisc. p. 35 sq.): *Μανεθώς, ὁ ἐπὶ Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου ἀρχιερεύς, χρηματίσας φησὶ* (behauptet seine Geschichte zu schreiben, Matth. gr. Gr. § 555, p. 1091)

ἐκ τῶν ἐν τῇ Σηριαδικῇ γῇ κειμένων στηλῶν, ἱερᾷ διαλέκτῳ καὶ ἱερογλυφικοῖς (statt des unrichtigen *ἱερογραφικοῖς*) *γράμμασι κεχαρακτηρισμένων ὑπὸ Θώθ, τοῦ πρώτου Ἑρμοῦ* (d. i. dem Hermes trismegistus, wie wir gleich sehen werden) *καὶ ἑρμηνευθεισῶν μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἐκ τῆς ἱερᾶς διαλέκτου εἰς τὴν κοινὴν φωνὴν* (statt *ἑλληνίδα*) *γράμμασιν ἱερογραφικοῖς* (statt *ἱερογλυφικοῖς*) *καὶ ἀποτεθεισῶν* (statt *ἀποτεθέντων*) *ἐν βίβλοις ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος* (d. h. des in die Welt übergegangenen guten Geistes Kneph, des Menth-Harseph, der ja mit der Materie, der Neith, die grossen Himmelskörper Sonne und Mond zeugte) *υἱοῦ, τοῦ δευτέρου Ἑρμοῦ* (also des Thot dismegas, des Joh-Taate) *πατρὸς δὲ τοῦ Τὰτ* (des menschgewordenen Tat, des ägyptischen Religionsstifters und Gefährten des Osiris, des einmal grossen) *ἐν τοῖς ἀδύτοις τῶν ἱερῶν Αἰγύπτου*. Das heisst: Manetho behauptet seine Geschichte unmittelbar aus den heiligen Büchern der Priester geschöpft zu haben, welche, wie die heiligen Schriften und die Priesterweisheit aller Völker auf eine höhere Offenbarung zurückgeführt werden, indem sie gleich nach Entstehung der Welt und noch vor der Sündfluth von dem dreimal grossen Thot auf heiligen Denksteinen im heiligen Dialekte mit hieroglyphischen Zeichen eingegraben und darauf von dem zweimal grossen Thot, dem Joh-Taate, mit gewöhnlicher Priesterschrift (d. h. mit den beim Schreiben mit dem Rohre gebräuchlichen Abkürzungen und Vereinfachungen der hieroglyphischen Zeichen) in den gemeinen volksüblichen Dialekt übergetragen und in den Tempeln der Aegypter niedergelegt worden sein sollen. Es erhellt also hieraus, dass nach der Meinung der Aegypter ihre heilige Lehre, die Weisheit und Wissenschaft der Priester, eine Offenbarung des Thot trismegistus, des Sonnengottes, war, welche durch die Vermittlung des Thot dismegas, des Joh-Taate, des Mondgottes, dem Menschengeschlechte überliefert und zugänglich gemacht wurde. In seiner Eigenschaft als Urheber der Offenbarung hatte Joh-Taate wahrscheinlich den Titel: ⲁϣⲕⲗⲉⲡ, ⲁϣϭⲗⲉⲡ, ⲁϣϭⲉⲗⲡ, magnus revelator oder multum revelans, denn ⲁϣ heisst multus, magnus, ⲕⲗⲉⲡ, ϭⲗⲉⲡ, mit dem gewöhnlichen Wechsel des Gaumen- und Zischlautes, revelare (s. Note 159). Erst die Griechen scheinen den Namen Asklepios, der nur die gräcisirte Form des ägyptischen Namens ist, auf den Heilgott übergetragen zu haben, der bei den Aegyptern Imuteph heisst (s. Note 170).

154) Joh-Taate kommt als eine der Hauptgottheiten der Unterwelt im Todtenbuche p. L. auf der Darstellung der Sündenwägung vor. Man sieht ihn neben der Wage, vor Osiris stehend, im Begriff das Ergebniss der Wägung mit seinem Schreibrohre auf eine Tafel zu schreiben. Er hat daher, gleich den anderen dem Seelengerichte vorstehenden Gottheiten Osiris und Tat-Kynokephalos, den Titel: ϩⲁⲡⲓ, ⲁⲡⲓ, Hapi, Api, judex. Hapi ist also ein diesen drei Gottheiten gemeinsamer Titel, ebenso wie ⲟⲥⲓⲣⲓ, inflictor poenae, ein den sämmtlichen unterweltlichen Gottheiten gemeinschaftlicher Bei-



name ist. Daraus erklärt sich der Name des heiligen Ochsen Apis, der bei den Aegyptern in so grosser Verehrung stand und in einem Tempel zu Memphis gepflegt wurde (Herod. III, 28). Er trug, ebenso wie die übrigen heiligen Thiere, den Beinamen des Gottes, dem er geweiht war. So hiess der dem Menth-Harseph geweihte Ochse Pakis, Pachis, der Gemahl; denn einer der Titel des Menth-Harseph, als Schöpfergottes, war: ⲠⲈ ⲔⲒⲎ Ⲛ̄ ⲦⲈϤ ⲘⲀⲨ, maritus matris suae; so hiess der dem Osiris geweihte Ochse Onuphis ⲞⲨⲚⲞⲨϤⲢⲒ, benignus, der Gütige, nach einem der Titel des Osiris. Dass aber der Apis dem Monde geweiht gewesen sei, sagen die Alten ausdrücklich. So Porphyrius bei Euseb. praep. ev. l. III, c. 13: *Ἡλίῳ μὲν γὰρ καὶ Σελήνῃ βοῦς ἀνιέρωσαν (οἱ Αἰγύπτιοι)· ἀλλ' ὅγε Ἡλίῳ ἀνακείμενος Μνεῦις βοῶν ἐστι μέγιστος σφόδρα, μέλας .... Σελήνῃ δὲ ταῦρον ἀνέθεσαν ὃν Ἆπιν ἐπονομάζουσι, μέλανα μὲν καὶ αὐτὸν ὑπὲρ τοὺς ἄλλους, φέροντα δὲ σημεῖα Ἡλίου καὶ Σελήνης, ὅτι καὶ τῆς Σελήνης τὸ φῶς ἐξ Ἡλίου. Ἡλίου δὲ σημεῖον τὸ μέλαν τοῦ σώματος καὶ ὁ ὑπὸ τῇ γλώττῃ κάνθαρος· Σελήνης δὲ σύμβολον τό,τε διχότομον καὶ ἀμφίκυρτον.* Suidas (s. v. *Ἆπις*): *Ἆπις θεὸς αἰγύπτιος· τοῦτον Αἰγύπτιοι Σελήνῃ τιμῶσι, καὶ ἱερὸς ἦν ὅδε ὁ βοῦς τῆς Σελήνης, ὥσπερ ὁ Μνεῦις τοῦ Ἡλίου.* Ammian. Marcellin. l. XXII, c. 14: *Inter animalia antiquis observationibus consecrata Mnevis et Apis sunt notiora, Mnevis Soli sacratur, sequens Lunae.* Aelian. de animal. l. XI, c. 11: *Μνεῦιν βοῦν Αἰγύπτιοι Ἡλίου φασὶν ἱερόν· ἐπεὶ τόνγε Ἆπιν ἀνάθημα εἶναι Σελήνῃ λέγουσιν.* Daraus erklärt sich denn auch die Angabe der Alten, der Apis entstehe durch einen aus dem Monde herabfallenden Lichtstrahl; Plutarch de Iside c. 43: *Τὸν δὲ Ἆπιν .... γενέσθαι, ὅταν φῶς ἐρείσῃ γόνιμον ἀπὸ τῆς Σελήνης καὶ καθάψηται βοὸς ὀργώσης. Διὸ καὶ τοῖς τῆς σελήνης σχήμασιν ἔοικε πολλὰ τοῦ Ἄπιδος, περιμελαινομένου τὰ λαμπρὰ τοῖς σκιεροῖς.* (Nach dieser Stelle wäre der Ochse Apis schäckig gewesen; dies würde mit Hieroglyphenbildern stimmen, welche den Mnevis schwarz, den Apis aber hellgelb darstellen, s. Champoll. panth. ég. pl. 37 und 38). Aehnlich Herodot III, 28: *Ὁ δε Ἆπις οὗτος ὁ Ἔπαφος γίνεται μόσχος ἐκ βοός, ἥτις οὐκέτι οἵη τε γίνεται ἐς γαστέρα ἄλλον βάλλεσθαι γόνον. Αἰγύπτιοι δὲ λέγουσι σέλας ἐπὶ τὴν βοῦν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατίσχειν, καί μιν ἐκ τούτου τίκτειν τὸν Ἆπιν.* (Aber auch hier bei Herodot ist der Apis schwarz mit einem weissen viereckigen Flecken auf der Stirne.)

Wenn daher Plutarch in der angeführten Stelle den Apis für den Repräsentanten des Osiris erklärt: *τὸν Ἆπιν εἰκόνα μὲν Ὀσίριδος ἔμψυχον*, so ist dies nur eine irrige Verwechslung des Apis mit dem Onuphis, denn dieser ist der dem Osiris geweihte Ochse; und sie ist ebenso grundlos, als wenn er in demselben Kapitel den Osiris zu der Isis in den Mond versetzt und den Mond deshalb für ein mannweibliches Wesen hält. Denn die Aegypter setzen, wie er selbst kurz vorher (c. 41) gesagt hatte, den Hermes, d. i. den Tat-Kynokephalos, in den Mond: *μυθολογοῦσιν (οἱ Αἰγύπτιοι) ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν τῇ Σελήνῃ τὸν Ἑρμῆν.* Und diese Angabe wird von Hieroglyphenbildern bestätigt, auf welchen Tat-Kynokephalos zusammen mit dem ibis-

köpfigen Joh-Taate in einer Baris über den Himmel fährt, wie z. B. bei Champoll. panth. ég. pl. 30 G. Die Verwechslung des Apis mit dem Onuphis und die Versetzung des Osiris in den Mond hat bei Plutarch darin ihren Grund, dass er den Mond, als einen der Vorsteher des irdischen Wachsthumes und der Erzeugung, irrthümlich für ein eigentlich weibliches Wesen hält und mit der Isis identificirt, welche ihm gegen die ächte ägyptische Lehre die Dyas der neuplatonischen Schule ist (s. die angeführte Stelle de Iside c. 43).

155) S. die Fragmente der alten ägyptischen Chroniken in Idleri Hermapion, Appendix p. 30 et 31, Fragm. XVIII, XIX und XX. Die beiden letzteren Chronikenfragmente suchen die grossen Zahlen von Jahren, welche als die Dauer der Götter-Regierungen angegeben werden, dadurch wahrscheinlicher zu machen, dass sie dieselben als Zahlen von Tagen oder Monaten auffassen und demgemäss auf Jahre reduciren. Im XIX. Fragmente werden die Jahre als Monate berechnet: *post quos* (sc. Deos) *per successionem protractum est regnum usque ad Bitem in spatio annorum myriadis triumque millium et nongentorum, juxta annos lunares, triginta inquam dierum numerum enim mensem unum illi annum vocabant.* Bei Suidas s. v. Ἥφαιστος werden die als Dauer von des Hephästos Regierung angegebenen Tausende für Tage erklärt und danach auf Jahre berechnet, denn, sagt Suidas, *οὐκ ᾔδεσαν τότε Αἰγύπτιοι ἐνιαυτοὺς μετρῆσαι, ἀλλὰ τὴν περίοδον τῆς ἡμέρας ἐνιαυτὸν ἔλεγον.* Von einer ähnlichen Weisheit berichtet auch Diodor. Sicul. I, 26: *Μυθολογοῦσι δὲ (οἱ Αἰγύπτιοι) καὶ τῶν θεῶν τοὺς μὲν ἀρχαιοτάτους βασιλεῦσαι πλείω τῶν χιλίων καὶ διακοσίων ἐτῶν, τοὺς δὲ μεταγενεστέρους οὐκ ἐλάττω τῶν τριακοσίων. Ἀπίστου δ' ὄντος τοῦ πλήθους τῶν ἐτῶν, ἐπιχειροῦσι τινὲς λέγειν, ὅτι τὸ παλαιὸν οὔπω τῆς περὶ τὸν ἥλιον κινήσεως ἐπιγνωσμένης συνέβαινε κατὰ τὴν τῆς σελήνης περίοδον ἄγεσθαι τὸν ἐνιαυτόν· διόπερ τῶν ἐτῶν τριακονθημέρων ὄντων οὐκ ἀδύνατον εἶναι βεβιωκέναι τινὰς ἔτη χίλια καὶ διακόσια· καὶ γὰρ νῦν δυοκαίδεκα μηνῶν ὄντων τῶν ἐνιαυτῶν, οὐκ ὀλίγους ὑπὲρ ἑκατὸν ἔτη ζῆν. Παραπλήσια δὲ λέγουσι καὶ περὶ τῶν τριακόσια ἔτη δοκούντων ἄρξαι· κατ' ἐκείνους γὰρ τοὺς χρόνους τὸν ἐνιαυτὸν ἀπαρτίζεσθαι τέτταρσι μησί, τοῖς γινομένοις κατὰ τὰς ἑκάστων τῶν χρόνων ὥρας, οἷον ἔαρος, θέρους, χειμῶνος* (bekanntlich hatten die Aegypter ja nur drei Jahreszeiten). Man sieht, auch bei den Alten gab es aufgeklärte Leute! In den Angaben des Manethonischen Chronikfragmentes müssen also bei der Regierungsdauer der späteren Götter soviel Monate angenommen werden, als Tage angegeben sind, um die ursprünglichen grösseren Zahlen wiederherzustellen. Die Regierungszeiten der einzelnen Gottheiten nähern sich dann der von Diodor angegebenen Dauer; die älteren Götter herrschen über 1000, die jüngeren sämmtlich über 300 Jahre. Ja bei der Regierungsdauer der ältesten Gottheiten scheinen in den angegebenen Zahlen die Tage in Jahre umgewandelt werden zu müssen, weil sich nur so die lächerlichen Jahres-Bruchtheile von Monaten und Tagen wegschaffen lassen; wie wenn z. B. Agathodaemon 56 Jahre 6 Monate und 10 Tage geherrscht haben soll. Dadurch werden

denn auch die widersprechenden Angaben der verschiedenen Chronikenfragmente in Uebereinstimmung gebracht. So giebt das Chronikfragment bei Syncellus (Idleri Hermap. Appendix p. 29, no. XVII) die Regierungsdauer des Helios auf 30,000 Jahre an, während sie Manetho auf 86 Jahre angiebt. Diese 86 Jahre sind aber ca. 31,400 Tage; es ist also klar, dass er eine ähnliche Zahl von Jahren als die Regierungsdauer des Helios in seinen Quellen angegeben fand, die er auf seine Weise durch Reduction in Tage wahrscheinlicher zu machen suchte.

156) Eusebii praep. ev. l. III, c. 9, p. 103: *Αἰγυπτίων δὲ ὁ λόγος, παρ' ὧν καὶ Ὀρφεὺς τὴν θεολογίαν ἐκλαβὼν, τὸν κόσμον εἶναι τὸν θεὸν ᾤετο ἐκ πλειόνων θεῶν τῶν αὐτοῦ μερῶν (ὅτι καὶ τὰ μέρη τοῦ κόσμου θεολογοῦντες ἐν τοῖς πρόσθεν ἀπεδείχθησαν) συνεστῶτα.*

157) Denn es gilt von den Aegyptern im Allgemeinen, was Diodor. Sicul. III, 9 von den Bewohnern von Meroe sagt: *Περὶ δὲ θεῶν οἱ μὲν ἀνώτερον Μερόης οἰκοῦντες ἐννοίας ἔχουσι διττάς. Ὑπολαμβάνουσι γὰρ τοὺς μὲν αὐτῶν αἰώνιον ἔχειν καὶ ἄφθαρτον τὴν φύσιν, οἷον ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸν σύμπαντα κόσμον· τοὺς δὲ νομίζουσι θνητῆς φύσεως κεκοινωνηκέναι καὶ δι' ἀρετὴν καὶ κοινὴν εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίαν τετευχέναι τιμῶν ἀθανάτων· τήν τε γὰρ Ἶσιν, καὶ τὸν Πᾶνα* (?), *πρὸς δὲ τούτοις Ἡρακλέα καὶ Δία* (d. h. den Osiris) *σέβονται μάλιστα νομίζοντες ὑπὸ τούτων εὐεργετῆσθαι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος.*

158) So sagt Herodot II, 156, wo er von der Leto spricht: *ἐοῦσα τῶν ὀκτὼ θεῶν τῶν πρώτων γενομένων;* und von Pan, dem Amun-Menth-Harseph sagt er II, 46: *τὸν Πᾶνα τῶν ὀκτὼ θεῶν λογίζονται εἶναι· τοὺς δὲ ὀκτὼ θεοὺς τούτους προτέρους τῶν δυώδεκα θεῶν φασὶ γενέσθαι.* Die spätere Entstehung der Zwölfe bestätigt Diodor, indem er von der Regierung des Helios, der unter die acht Götter gehört, wie wir gesehen haben, 23,000 Jahre bis auf Alexander den Grossen zählt (I, 23), während Herodot von den Göttern zweiten Ranges bis auf Amasis 17,000 und von Osiris bis Amasis 15,000 Jahre zählt (Herodot II, 43 und 145; vgl. Diodor. I, 23).

159) Herodot III, 37: *Ἐςῆλθε δὲ (ὁ Καμβύσης) καὶ ἐς τῶν Καβείρων τὸ ἱρὸν* (in Memphis), *ἐς τὸ οὐ θεμιτόν ἐστι ἐςιέναι ἄλλον γε ἢ τὸν ἱρέα· ταῦτα δὲ τἀγάλματα καὶ ἐνέπρησε, πολλὰ κατασκώψας· ἔστι δὲ καὶ ταῦτα ὁμοῖα τοῖσι Ἡφαίστου· τούτου δέ σφεας παῖδας λέγουσι εἶναι.* Nach dieser Stelle sind also die auf Hieroglyphenbildern, z. B. bei Wilkinson pl. 41 vorkommenden unförmlichen Zwerggestalten, welche mit den Patäkengestalten des Phtah die grösste Aehnlichkeit haben, Abbildungen der Kabiren. Ob der Name Kabire ursprünglich ägyptisch sei und was er im Aegyptischen bedeute, lässt sich nicht sicher angeben, da der Name bis jetzt noch nicht auf Hieroglypheninschriften gefunden worden ist. Von dem koptischen ϣⲃⲉⲉⲣ, amicus, socius, das mit dem hebräischen חָבֵר, socius, verwandt ist (da das ⲕ der altägyptischen Wörter im Koptischen häufig in die Zischlaute ϣ, ϫ, ϭ, übergeht, wie schon öfters nachgewiesen worden ist),

können die *Κάβειροι* nicht abgeleitet werden, da griechische und römische Schriftsteller die Bedeutung des Wortes durch *θεοὶ μεγάλοι, θεοὶ δυνατοί, κραταιοί*, dii potes, wiedergeben (Varro de l. l. IV, c. 10, Macrob. Saturn. III, 4). Dies setzt die Ableitung von כַּבִּיר, magnus, Deus magnus voraus (vgl. Gesen. monum. phoenic. p. 404). Die ägyptische Form des Wortes *Κάβειρος* müsste also diesem hebräischen כַּבִּיר ähnlich gewesen sein, etwa ϪⲰⲎⲢ, ϪⲞⲨⲎⲢ, da Ϫ in Ⲕ, ⲞⲨ in Ⲃ übergeht; eine solche Form findet sich aber im Koptischen nicht, sondern nur eine allerdings mit ihr verwandte, ϪⲞⲞⲢ, ϪⲰⲰⲢ, magnus, fortis.

Ueber die Bedeutung der Kabiren giebt eine bei Photius erhaltene Notiz Auskunft (Lobeck. Aglaopham. p. 1249): *Κάβειροι δαίμονες . . . εἰσὶ δὲ οὗτοι Ἡφαίστου ἢ Τιτᾶνες* (nach Lobeck's Verbesserung statt des sinnlosen *εἰσὶ δὲ ἤτοι Ἥφαιστος ἢ Τιτᾶνες*). Die Kabiren sind also Titanen, d. h. sie sind unter der Zahl derjenigen Gottheiten, welche an dem grossen Götterkampfe Theil genommen haben (s. Note 194). Dieser Titanen aber sind zwölf, (Hesiod. theog. v. 207 und v. 133): nämlich die auf Erden verkörperten vier Urgottheiten: Okeanos und Kronos, Rhea und Tethys (d. i. Leto-Reto, die Pflegemutter des Horus, und der Bubastis), bei Orpheus vierzehn, (Lobeck, 505) ausser den genannten noch Phorkys und Dione, Meergott und Meergöttin. Die übrigen acht sind: Koios der Brennende, Glühende, von *καίειν*, brennnen, also die Uebersetzung des ägyptischen Namens Phtah; Krios, der Widder, d. h. Amun-Menth-Harseph, der Pan-Mendes; Hyperion, der Sonnengott Re; Iapetos, d. h. Joh-pe-Thot, ⲒⲞϨ ⲠⲈ ⲦⲀⲀⲦⲈ, Joh der Lichtgott, der Mond; und die Göttinnen: Thia, *Θεία*, in der griechischen Mythologie die Gemahlin ihres Bruders Hyperion, dem sie die Eos, die Morgenröthe, gebar, also die Hathor, die Göttin der Nacht, die Gemahlin des Sonnengottes Re, die von dem Re den Ehu, den Gott des Tages, gebar; Phoebe, die Leuchtende, Glänzende, wörtliche Uebersetzung des Namens Sate, den die Göttin der erleuchteten Oberwelt bei den Aegyptern führt. An diese schliessen sich noch Themis und Mnemosyne, d. h. die beiden Göttinnen Tme und Chaseph. Mit Ausnahme dieser beiden letzten Göttinnen bezeichnen alle übrigen Namen Götter der ersten Klasse, kosmische Gottheiten: Menth-Harseph und Phtah die beiden Schöpfergottheiten Re und Joh, Sonne und Mond, Hathor und Sate, die Raumgottheiten der Unter- und der Oberwelt. Nur die Göttinnen Pe und Anuke, Himmel und Erde, fehlen, weil diese in der griechischen Mythologie zu einem Götterpaare: Uranos und Ge, waren umgestaltet worden, welche als das Urelternpaar der übrigen Titanengottheiten galten. An ihre Stelle setzt Hesiod, um die Zahl auszufüllen, Themis und Mnemosyne, Tme und Chaseph, welche bei den Aegyptern zur zweiten Götterklasse der Zwölfe gehören, wie wir weiter unten sehen werden. Unter dem Namen der Kabiren werden also die vier urweltlichen Gottheiten: Amun-Kneph und Neith, Sevek und Pascht, oder deren irdische Verkörperungen: Okeamos und Netpe-

Rhea, Sev-Kronos und Reto-Tethys, und die acht grossen kosmischen Gottheiten: Menth-Harseph und Phtah, die beiden Schöpfergottheiten, Re und Joh, Sonne und Mond, Hathor und Sate, die Gottheiten der Unter- und Oberwelt, und endlich Pe und Anuke, Himmel und Erde, verstanden. Es begreift sich ohne weitere Erklärung, wie allen diesen Gottheiten der Titel: Mächtige, *Κάβειροι*, *θεοὶ δυνατοί*, *μεγάλοι* mit vollem Rechte zukommt. Je nachdem man also den Begriff der Kabiren weiter oder enger fasste, verstand man unter ihnen die zwölf oder acht grössten und mächtigsten Gottheiten der Innenwelt, nämlich die acht kosmischen Gottheiten, die vier höchsten Gottheiten inbegriffen oder ausgeschlossen.

So begreift es sich nun, wie die Kabiren, die *θεοὶ κραταιοί*, unter den Gestirngottheiten vorkommen; sie waren ja die höchsten und mächtigsten kosmischen Gottheiten: die schöpferischen Kräfte, Raumgottheiten und Himmelskörper, welche den innenweltlichen Raum einnahmen. So bei Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, cp. 4: *Χαιρήμων δὲ καὶ εἴτινες ἄλλοι τῶν περὶ τὸν κόσμον ἅπτονται πρώτων αἰτίων, τὰς τελευταίας ἀρχὰς ἐξηγοῦνται* (denn die höchsten *ἀρχαὶ* sind ja nicht in der Welt, sondern es sind die vier ausserhalb der Welt befindlichen Urgottheiten) *ὅσοι τε τοὺς πλανήτας, καὶ τὸν ζωδιακὸν, τούς τε δεκανοὺς καὶ ὡροσκόπους καὶ τοὺς λεγομένους κραταιοὺς καὶ ἡγεμόνας* (die acht kosmischen Gottheiten haben ja alle den Titel ϨON N̄ NENOYTP̄, duces, imperatores Deorum) *παραδίδωσι, τὰς μεριστὰς τῶν ἀρχῶν διανομὰς ἀναφαίνουσι* (denn die acht kosmischen Gottheiten sind ja eben nur einzelne Theile des beseelten Weltalls, wie in Note 156 vorkam).

So begreift es sich ebenfalls, wie die Kabiren ebensowohl Dioskuren, Söhne des Zeus, d. h. der Urgottheit Amun (z. B. in einer Inschrift bei Gruter. p. 319, 2: *ἱερεὺς θεῶν μεγάλων Διοσκόρων Καβείρων*), wie Söhne des Hephaestos, des Phtah, genannt werden konnten (z. B. in der oben angeführten Stelle des Herodot). (Zeus als griechischer Name der Urgottheit Amun ist bekannt und oben [Note 80] nachgewiesen worden.) Da die Welt aus der Urgottheit entstanden war, so waren die grossen beseelten Theile der Welt, die acht kosmischen Gottheiten (s. Note 156), allerdings im strengsten Sinne Geburten der Urgottheit, Söhne des Zeus-Amun, *Διόςκουροι*. Insbesondere aber waren Menth-Harseph und Phtah, die beiden innenweltlichen Schöpfergottheiten, der geistige und materielle Erzeugungsgott, unmittelbare Geburten der Urgottheit; sie waren zuerst, wie wir oben gesehen haben, in dem aus dem Schoosse des Urdunkels, der Pascht-Leto, hervorgegangenen Weltei entstanden und durch sie wurde nun erst das Innere der Welt ausgebildet und die übrigen sechs kosmischen Gottheiten erzeugt. Im allgemeineren Sinne also konnten alle acht kosmischen Gottheiten Dioskuren, Söhne des Zeus-Amun, der Urgottheit, genannt werden. Im engeren Sinne dagegen waren Menth-Harseph und Phtah, die beiden innenweltlichen Schöpfergottheiten, unmittelbare Söhne der Urgottheit, Dioskuren, und

die anderen sechs kosmischen Gottheiten erst Kinder dieser innenweltlichen Schöpfungsgötter, des Menth-Harseph und des Phtah. So begreift es sich also, wie man bald acht, bald zwei, bald sechs Kabiren oder Dioskuren zählt. Zählt man acht Kabiren, so umfasst man alle acht innenweltlichen Gottheiten als Kinder der Urgottheit; zählt man zwei, so hat man insbesondere die zwei höchsten unmittelbar aus der Urgottheit hervorgegangenen weltschöpferischen Gottheiten, Harseph und Phtah, im Auge; ist von sechs Kabiren als Kindern des Phtah, Hephaestos, die Rede, so denkt man an jene sechs kosmischen Gottheiten, welche nicht unmittelbar aus der Urgottheit hervorgegangen sind, sondern erst durch Wirksamkeit der innenweltlichen Schöpfergottheiten gebildet wurden. Von acht Kabiren ist die Rede in einer Stelle bei Photius (Bibliotheca codex 242 aus des Damasc. vita Isidori), worin es heisst, die Phöniker hätten dem Sadyk, d. i. eben der Urgottheit Amun, acht Söhne zugeschrieben, die Kabiren oder Dioskuren — Zwei Dioskuren erwähnen die meisten griechischen Nachrichten, indem sie die Vorstellungen von diesen ägyptischen Gottheiten, ihrer Entstehung aus dem Weltei im Schoosse des Urdunkels, der Pascht-Leto, gemeiniglich auf die beiden Tyndariden, die Heroen Kastor und Pollux, übertragen und dieselben auch aus dem Schoosse der Leda in einem Ei geboren werden lassen. Es findet hierbei dieselbe Uebertragung ägyptischer Götterbegriffe auf die griechische Sage statt, wie bei dem thebanischen Helden, dem Sohne des Amphitryon, welchem die Griechen Namen und Charakter des Arueris-Herakles, des ϩⲁⲣ-ϩⲉⲗⲗⲟ, beilegten, oder wie bei dem argivischen Helden Perseus, welchen sie mit Bore-Seth, dem Perses der Griechen, verwechselten, oder wie bei dem Sohne der Penelope, dem sie Namen und Gestalt des Pan gaben. Sechs Kabiren endlich, drei männliche und drei weibliche, finden sich erwähnt in Bruchstücken des Akusilaos und Pherekydes bei Strabo (lib. X, p. 472 D): *Ἀκουσίλαος ὁ Ἀργεῖος ἐκ Καβείρης* (d. h. die Grosse, die Mächtige, ⲧⲉ ⲱⲏⲣⲓ, ein gewöhnlicher Beiname der Neith, welche als die Göttin der Urmaterie, aus der die Welt entstand, sowohl Gemahlin des Menth als des Phtah genannt wurde) *καὶ Ἡφαίστου Κάμιλον* (d. i. Hermes, Joh-Taate, der Mondgott, sc. *γεγονέναι*) *λέγει· τῶν δὲ* (nämlich von Hephaestos und der Kabeira) *τρεῖς Καβείρους, ὧν νύμφας* (deren Frauen) *Καβειράδας. Φερεκύδης δὲ ..... ἐκ Καβείρης τῆς Πρωτέως καὶ Ἡφαίστου, Καβείρους τρεῖς, καὶ Νύμφας τρεῖς Καβειρίδας, ἑκατέροις δ' ἱερὰ γενέσθαι ..... τὰ δ' ὀνόματα αὐτῶν ἐστι μυστικά* (werden nur den in ihren Dienst Eingeweihten mitgetheilt). — Himmel und Erde, Pe und Anuke, die ältesten der weiblichen kosmischen Gottheiten, macht ferner Varro (de ling. lat. IV, c. 10) als Kabiriden, als *θεοὶ δυνατοί* namhaft, obgleich er sie irrthümlich mit Sarapis, d. h. Osiris, und Isis, Taautes, d. i. Taate-Hermes, und Astarte, d. i. Netpe-Rhea-Demeter, oder mit Saturnus und Ops, d. i. Kronos und Rhea, verwechselt, welche erst durch den Synkretismus der späteren Griechen, aus denen Varro schöpft, mit den ältern kosmischen Gottheiten identificirt werden, aber in der ächten

ägyptischen Lehre noch gar keine kosmische Bedeutung haben. Die Stelle lautet: *Principes Dii coelum et terra, qui in Aegypto Sarapis et Isis, Taautes et Astarte apud Phoenices, in Latio Saturnus et Ops* (die Ops war nach Macrobius I, 12 und Varro p. 19 identisch mit der bona Dea und der Ceres, d. h. mit der Netpe-Rhea-Demeter; keine dieser Gottheiten aber ist einerlei mit Himmel und Erde). *Terra enim et coelum, ut Samothracum initia docent, sunt Dii magni, et hi, quos dixi, multis nominibus; .... neque ut vulgus putat hi Samothraces Dii, qui Castor et Pollux* (zu den eigentlichen Kabiren gehören die Tyndariden nicht); *sed hi* (Samothraces Dii) *mas et femina, et hi, quos augurum libri scriptos habent sic: Divi potes, et sunt pro illis, qui in Samothracia coluntur, θεοὶ δυνατοί.*

In der ausgedehntesten Bedeutung, nämlich als gleichbedeutend mit dem Titel „Titanes", wird der Name „Kabiren" in denjenigen Nachrichten genommen, welche auch noch die Rhea, also eine von den vier grossen irdischen Gottheiten, unter die Kabiren rechnen (s. Lobeck. Aglaopham. p. 1224). Dasselbe thun auch diejenigen Nachrichten, welche die Demeter (die ja mit der Rhea-Netpe identisch ist, wie oben nachgewiesen wurde) sammt ihren Kindern Isis und Osiris und dem Hermes, d. i. dem Tat, unter die Kabiren rechnen. So der Scholiast zu Apollon. I, 916: *Οἷς δὲ μυοῦνται ἐν Σαμοθρᾴκῃ, Καβείρους εἶναί φησι Μνασέας, τρεῖς ὄντας τὸν ἀριθμόν, Ἀξίερον, Ἀξιόκερσαν, Ἀξιόκερσον. Ἀξίερον μὲν εἶναι τὴν Δήμητραν, Ἀξιόκερσαν δὲ τὴν Περσεφόνην* (d. h. die Isis), *Ἀξιόκερσον δὲ τὸν Ἅιδην* (d. h. den Osiris). *Οἱ δὲ προςτιθέασι καὶ τέταρτον Κασμίλον· ἔστι δὲ οὗτος ὁ Ἑρμῆς* (d. i. Tot), *ὡς ἱστορεῖ Διονυσόδωρος.* Dadurch, dass alle diese Gottheiten am Titanenkampfe Theil nahmen und die grösseren Gottheiten in ihrem Kriege gegen Sev-Kronos unterstützten, erklärt es sich, wie auch sie in dem Dienste der Kabiren eine Rolle spielen konnten, zu denen wenigstens Osiris, Isis und Tat nicht mehr gehörten. Sie verdanken dies nur der engen Verbindung ihrer Mythen mit denen der Kabiren.

Auf den bis jetzt bekannten Hieroglyphenbildern finden sich nur zwei Kabirengestalten (bei Wilkinson pl. 41, part 2) mit Inschriften. An der unförmlichen Zwerggestalt, in welcher nach Herodot die Kabiren dargestellt wurden, sind sie als Kabiren nicht zu verkennen. Sie heissen Chait: ϨΑΙΤ, und Bes: ΒΗϹ. (kommt auch im Namen ϹΕΒΙ, Schakal, dem Beinamen des Anubis, vor und ersetzt das figurative Zeichen des Schakals, das sonst bei dem Namen Seb hinzugefügt wird: ϹΕΒ.) Es ist (Champoll. gr. ég. p. 82) das generelle Zeichen der Vierfüssler. Offenbar steht es also auch bei den Namen des Bes und Chait als Ersatz einer bestimmten Thierfigur, derjenigen, welche jeder der beiden Gottheiten geheiligt war. Beide Titel müssen also Beinamen von Göttern der ersten Klasse, von innenweltlichen Gottheiten sein. Die Etymologie beider Namen bestätigt diese Vermuthung. Chait scheint

das Wort ϩⲞⲨⲒⲦ, primus, zu sein, verwandt mit ϩⲞⲨⲈⲒⲦⲈ, principium, ϩⲞⲞⲨⲦ, mas, masculum, ϩⲀⲞⲨⲦ, maritus; lauter Bezeichnungen, die auf Menth-Harseph passen, denn er ist der erste und höchste der innenweltlichen Götter, der Anfang der Weltschöpfung; als Zeugungsgott mit aufgerichtetem Phallus, wie Menth gewöhnlich abgebildet wird, mas *κατ' ἐξοχήν*; und endlich ist ja auch einer seiner Titel: Gemahl seiner Mutter; wenigstens ist das Zusammentreffen aller dieser Bedeutungen in einer und derselben Wortfamilie auffallend. — Bes scheint mit ⲠⲀⲤ. inflammare, accendere, verwandt und würde dann ganz gleichbedeutend mit *Κοῖος* sein, der in der Reihe der Titanen dem Phtah entspricht; die Verwechslung des B mit Π findet aber im Koptischen, wenn auch selten, statt. Dass aber Bes wirklich ein bedeutender Gott war, erhellt daraus, dass noch zu den Zeiten des Kaisers Constantinus Besa ein zu Abydos in Aegypten verehrter Gott war, in dessen Tempel ein damals noch viel befragtes Orakel bestand (Ammian. Marcell. XIV, 12). Die Hieroglypheninschriften der beiden Götterbilder geben keine weitere Aufklärung, denn sie enthalten Nichts, als die Götternamen mit hinzugefügter Bitte um langes Leben: ⲂⲎⲤ ⲈⲒⲢⲒ ⲞⲨⲈⲒ Ⲛ̄ ⲚⲒϤ, Besa, da diuturnitatem spiritus, i. e. proroga vitam (ⲞⲨⲈⲒ heisst longe esse, longitudo temporis; der Mann mit aufgehobenen Händen ist das Zeichen des Imperativs und entspricht der Interjection *ω*, oh! s. Champoll. gr. ég. II. Theil § 279).

Aus Hieroglyphenbildern sind also nur die zwei männlichen Kabiren Chait und Bes bekannt, welche den Gottheiten Menth und Phtah entsprechen. Auf Joh-Taate, den Herrn von Aschmun (Hermopolis magna), als vierten männlichen Kabiren führt die schon oben angeführte Stelle bei Photius (Biblioth. cod. 242): *Ὁ ἐν Βηρύτῳ Ἀσκληπιὸς οὐκ ἔστιν Ἕλλην, οὐδὲ Αἰγύπτιος, ἀλλά τις ἐπιχώριος Φοίνιξ. Σαδύκῳ γὰρ ἐγένοντο παῖδες, οὓς Διοσκόρους ἑρμηνεύουσι καὶ Καβείρους, ὄγδοος δὲ ἐγένετο ἐπὶ τούτοις ὁ Ἔσμουνος, ὃν Ἀσκληπιὸν ἑρμηνεύουσιν.* In dieser Stelle wird also als achter d. h. letzter der Kabiren Esmunos mit dem Beinamen Asklepios genannt. Esmunos ist ein phönikisches und zugleich ein ägyptisches Wort: שְׁמֹנֶה, ϢⲘⲞⲨⲚ, octo, und bedeutet also selbst *ὄγδοος*, octavus, שְׁמִינִי. Joh-Taat heisst also Esmunos, ϢⲘⲞⲨⲚ, weil er der achte d. h. der letzte der acht kosmischen Gottheiten ist. Offenbar hängt auch der Name der ägyptischen Stadt ϢⲘⲞⲨⲚ, das Aschmunein der Araber, mit diesem Zahlworte zusammen, indem ⲦⲈ ⲂⲀⲔⲒ ϢⲘⲞⲨⲚ die Stadt des Achten, nämlich der kosmischen Gottheiten, der Kabiren, d. h. des Joh-Taate bedeutete. Jedenfalls ist das Wort Esmunos ebensogut ein ägyptisches Wort, wie ein phönikisches. Nicht weniger scheint aber auch der Name Asklepios ein ägyptisches Wort zu sein. Der griechischen Form *Ἀσκληπιός* entspräche nämlich vollkommen das ägyp-

tische Wort ⲁϣϭⲉⲗⲡ, i. e. magnus revelator, der grosse Urheber der Offenbarung; ⲁϣ, ⲟϣ bedeutet multus, magnus, ϭⲉⲗⲡ. ϭⲱⲗⲡ oder im Altägyptischen ⲕⲉⲗⲡ bedeutet revelare; denn der Uebergang des altägyptischen ⲕ in das koptische ϭ ist einer der häufigsten und gewöhnlichsten Lautwechsel, und das Koptische selbst enthält viele Stämme, in welchen ohne Aenderung der Bedeutung ⲕ und ϭ mit einander wechseln, z. B. ⲕⲉ. ϭⲉ, alius; ⲕⲉⲗϫ, ϭⲉⲗϫ, flectere; ⲕⲗⲟⲙⲗⲉⲙ. ϭⲗⲟⲙⲗⲉⲙ, implicare. Wörter daher, die im Griechischen κ haben, erhalten ins Koptische eingebürgert ein ϭ, z. B. κιβωτός, die Kiste, wird im Koptischen zu ϭⲓⲃⲟⲩⲧⲟⲥ; aus ἐκκακεῖν wird im koptischen N. T. (Galat. VI, 9) ⲉⲣⲕⲁϭⲉⲓ. Die Identität von Ἀσκληπιός und ⲁϣϭⲉⲗⲡ steht also vollkommen fest, mag nun das Wort im Altägyptischen ⲁϣϭⲉⲗⲡ oder ⲁϣⲕⲉⲗⲡ gelautet haben. Dass die Bedeutung des Wortes vollkommen auf Joh-Taate passe, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung, denn es ist bekannt, dass von einer Offenbarung des Joh-Taate die heiligen Bücher und die ganze Priesterweisheit der Aegypter hergeleitet wurden. Wenn Asklepios bei den Griechen vorzugsweise die Bedeutung eines Gottes der Heilkunst bekam, so ist dies nur eine Beschränkung des Gesammtbegriffes dieser Gottheit auf einen seiner Theile, denn auch die ärztliche Wissenschaft, als ein Theil des ägyptischen Priesterwissens, wird auf die Offenbarung des Hermes zurückgeführt. Obgleich also in der angeführten Stelle Asklepios ausdrücklich für einen nicht-ägyptischen Gott erklärt wird, so erscheint doch diese Behauptung, die bei der Identität der phönikischen und ägyptischen Götterlehre an sich schon höchst unwahrscheinlich ist, noch insbesondere durch den Namen Asklepios selbst widerlegt. Daher scheint eine Stelle in dem hermetischen Dialoge Asclepius, der in der lateinischen Uebersetzung des Apulejus erhalten ist, sich auf den Joh-Taat zu beziehen. Es ist in dieser Stelle die Rede von einem avus des jüngeren Asklepios, an den der Dialog gerichtet ist, d. h. des Imuteph, der zu den Göttern des zweiten Ranges gehört. Die Stelle heisst: *Avus enim tuus, o Asclepi, medicinae primus inventor, cui templum consecratum est in monte Libyae circa litus crocodilorum, in quo ejus jacet mundanus homo, i. e. corpus* (Asclep. p. 99). Der *primus medicinae inventor* kann kein Anderer sein, als Joh-Taate, der Urheber aller Priesterweisheit und also auch der Arzneiwissenschaft, obgleich hier Joh-Taate mit Tat-Kynokephalos verwechselt scheint, denn nur dieser letztere ist ein sterblicher Gott, keineswegs aber Joh-Taate, der Mondgott, der als kosmische Gottheit unsterblich und unvergänglich ist.

Ob die noch übrigen fünf kosmischen Gottheiten in ihrer Kabirenform ebenfalls besondere Beinamen hatten und welche, lässt sich vor der Hand nicht näher bestimmen, da keine Hieroglyphenbilder von ihnen bekannt sind.

Ueber die unförmliche Gestalt der Kabiren lässt sich keine bestimmtere Erklärung geben. Uebrigens scheinen diese plumpen un-

förmlichen Gestalten der Kabiren mit ihren grossen runden Augen bei den Griechen die Vorstellung von Kyklopen hervorgebracht zu haben. Denn *κύκλωψ* von *κύκλος*, der Kreis, und *ὤψ*, das Auge, bedeutet rundäugig, eine Bezeichnung, welche auf die Kabirenbilder mit ihren grossen runden Augen vollkommen passt.

160) In dem schon oben Note 82 aus Diogen. Laert. l. I, s. 119 angeführten Fragmente des Pherekydes: *Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος ἐς ἀεὶ καὶ χϑὼν ἦν*, heisst es weiter: *Χϑονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ*, die Erdmasse erhielt den Namen der Erde erst, als ihr Zeus ihr Ehrengewand gab, d. h. sie mit ihrer jetzigen Anordnung und Schönheit schmückte. *Ζεὺς γάρ*, fährt eine andere Stelle des Pherekydes bei Clem. Alex. (Stromata VI, p. 621 A) fort, *ποιεῖ φάρος μέγα* (einen grossen Mantel) *τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν* (das Land) *καὶ ὠγῆνον* (ion. Form für *ὠκεανόν*, das Wasser, für den Aegypter insbesondere der Nil, denn ΟϨΑΜ, *ὠκεαμός*, *ὠκεανός*, ist der ägyptische Name des Nil, wie sich sogleich in Note 161 ausweisen wird) *καὶ τὰ ὠγήνου δώματα* (die Gemächer, die Wohnung des Nil, d. h. das ihn einschliessende Küstenland, Aegypten). Jene Ehrengabe, wodurch die formlose Erdmasse zur jetzigen Erde wurde, war also dieser Mantel, auf den Wasser und Land, die jetzige Erdoberfläche, bunt eingewirkt war und welchen Zeus über die Erdmasse ausbreitete. Denn nichts Anderes als die Erdmasse selbst ist unter jener geflügelten Eiche zu verstehen, über welche nach einer anderen Stelle des Clemens Alexandrinus dieser Mantel ausgebreitet war (ibid. p. 642 A: *ἵνα μάϑωσι, τί ἐστιν ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ αὐτῇ πεποικιλμένον φάρος, καὶ πάντα ὅσα Φερεκύδης ἀλληγορήσας ἐϑεολόγησεν*). Die Alten nämlich dachten sich die Erde als eine Scheibe, deren Wurzeln in den Tartarus, den Abgrund, herunterreichten. Hesiod. theogon. v. 719:

> *Τὸν (Τάρταρον) πέρι χάλκεον ἕρκος ἐλήλαται, ἀμφὶ δέ μιν νὺξ*
> *τριστοιχεὶ κέχυται περὶ δειρήν· αὐτὰρ ὕπερϑεν*
> *γῆς ῥίζαι πεφύασι.*

Diese Vorstellung von der Erde bietet also ganz einfach das Bild eines Baumes, dessen breites Blätterdach die obere Erdfläche bildet, während der Stamm mit den Wurzeln im Luftraume frei schwebt oder, in einer bildlichen Ausdrucksweise, geflügelt sich mit seinen eigenen Fittigen schwebend erhält. Wie sich bisher die Fragmente des Pherekydes als wörtlich getreue Darstellung des ägyptischen Religionssystems ausgewiesen haben, so auch in dieser Stelle. Ohne sie wäre die kurze Notiz des Jamblich. (de myst. Aegypt. sect. VII, c. 2), welcher von einem Gotte redet, der auf einem Lotusbaume (*ἐπὶ λωτῷ*) über dem Schlamme (*ἰλύς*) sitze, also von einer die Erdmasse bildenden Gottheit, ganz unverständlich, während jetzt das Fragment des Pherekydes gleichsam den Kommentar zu dieser letzteren Stelle bildet.

161) Dass der gute Urgeist Amun-Kneph-Hornophre (der Agathodaemon), von den Griechen *Ὀφίων*, *Ὀφιονεύς*, der schlangen-

gestaltige Gott genannt, wegen seiner hieroglyphischen Darstellung als eine die Weltkugel umschlingende Schlange (s. oben Note 104 und 106), sich mit seiner Gemahlin, der Neith, der Göttin der Urmaterie, des Urgewässers, auf der Erde verkörperte und so beide *θεοὶ ἐπίγειοι* wurden, beweisen ägyptische und griechische Quellen. Einen Agathodaemon als Herrscher Aegyptens, d. h. der Erde vor dem Kronos, nennen die Fragmente der ägyptischen Chronik des Manetho bei Eusebius (Idleri Hermapion, Appendix p. 31, sect. XX). Es heisst daselbst: *Αἰγυπτίων γ' ἐβασίλευσεν Ἀγαθοδαίμων*, In Aegyptiis tertius regnavit Agathodaemon, und sect. XIX: *Post Solem regnavit Agathodaemon*. Ebenso sagt der Scholiast zu Lycophron's Alexandra v. 1192 (als Erklärung zu den Worten: *ἄνακτι τῶν Ὀφίωνος θρόνων* ἵ. e. *τῷ Διΐ*, p. 245, ed. Bachmann), dass Ophion, der schlangengestaltige Gott, mit seiner Gattin vor dem Kronos geherrscht habe: *Ὀφίων ὁ βασιλεὺς τῶν Τιτάνων· ὁ Ὀφίων γὰρ καὶ Εὐρυνόμη καὶ πρὸ τοῦ Κρόνου ἐβασίλευον.* Dass endlich Ophion, der schlangengestaltige Amun-Kneph-Hornophre, mit seiner Gemahlin der erste der Götterkönige, d. h. der erste irdische Gott, gewesen, sagt ausdrücklich Apollonius Rhodius in seinen Argonaut. I, v. 503 und 504:

Ἤειδε δ' ὡς πρῶτον Ὀφίων Εὐρυνόμη τε
Ὠκεανὶς νιφόεντος ἔχον κράτος Οὐλύμποιο.

(Eurynome, die „weithin Herrschende", ist, wie man aus dieser letzten Stelle sieht, nur ein Beiname und Titel des eigentlichen Namens *Ὠκεανίς* und kein nomen proprium.) Es ist also klar, dass diese irdische Verkörperung des Amun-Kneph, sein Erscheinen auf der Erde als *θεὸς ἐπίγειος* gemeint ist, wenn in des Pherekydes theologischer Schrift von der *γένεσις τοῦ Ὀφιονέως* die Rede war, wie Maximus Tyrius bezeugt (dissertat. XXIX, p. 304, ed. Davis): *Ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου* (d. i. des Pherekydes, der von der Insel Syros gebürtig war) *τὴν ποίησιν σκόπει, τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην, καὶ τὸν ἐν τούτοις Ἔρωτα καὶ τὴν Ὀφιονέως γένεσιν καὶ τὴν θεῶν μάχην* (was diese bedeutet, wird sich weiter unten zeigen) *καὶ τὸ δένδρον* (die geflügelte Eiche) *καὶ τὸν πέπλον* (den gestickten Mantel).

Dass also Amun-Kneph, der schlangengestaltige Agathodaemon, sich als irdischer Gott verkörperte, ist aus dem Vorhergehenden sicher. Dass er sich aber als Nil verkörperte und mit dem griechischen Okeanos eine und dieselbe Gottheit ist, erhellt aus Folgendem. Der Nil wird nicht allein ein Gott genannt, z. B. auf einer römischen Medaille des Julian (Belley acad. inscript. XXVIII, p. 531: *Deo Sancto Nilo*, und ebenso in einer Inschrift bei Letronne p. 392, ein Dekret der Busiritaner unter Nero enthaltend, wo in der 11. Zeile die regelmässige Anschwellung des Nil *δικαία ἀνάβασις τοῦ θεοῦ* heisst), und hatte seine Priester in der Gegend der Katarakten (Heliodor. Aethiopica p. 94, ed. Coray: *οὕτω καὶ παρὰ τῶν ἐν καταδούποις ἱερέων τοῦ Νείλου πυθόμενος*) und einen Tempel zu Nilopolis (s. Stephanus Byzant. s. h. v.), sondern er erhält geradezu den Namen Zeus, Ammon. So nennt ihn Parmenon von Byzanz bei Athenaeus V, p. 203 C (vgl. Scholiast. zu Pindar. Pyth. IV, 99) *Αἰγύπτιε Ζεῦ*

Νεῖλε, d. h. Ammon-Nilus. Dies bestätigt endlich eine Stelle des Ptolemaeus (Geogr. l. IV, c. 5), der den Nil geradezu Agathodaemon nennt: *Μέγα Δέλτα καλεῖται καθὸ ἐκτρέπεται ὁ μέγας ποταμὸς* (i. e. Nilus) *καλούμενος ἀγαθὸς δαίμων.* So erklären sich denn auch die Stellen der Alten, in denen der Name Nilus geradezu für den Namen Amun gesetzt wird, z. B. bei Cicero de natura deorum III, 22, sect. 55, wenn es heisst: ein anderer Vulkan, den die Aegypter Phthas nennten, sei ein Sohn des Nilus, statt des Amun; oder sect. 56: einer der Merkure werde ein Sohn des Nilus genannt, *quem Aegyptii nefas habent nominare*; nämlich nicht den Hermes, sondern die höchste Urgottheit, den Amun, als dessen Emanation der Nil angesehen wurde, wagten die Aegypter aus religiöser Scheu und Heilighaltung nicht zu nennen, wie die Juden den Jehovah. Nilus steht in diesen und ähnlichen Stellen also geradezu für Amun-Kneph, den Agathodaemon, wie denn bei Manetho (apud Syncell. p. 40, ed. Goar) derselbe Hermes (Mercurius), welchen Cicero einen Sohn des Nilus nennt, als *ἀγαθοῦ δαίμονος υἱός* erscheint; eine klare Bestätigung der Einerleiheit des Agathodaemon und des Nilus. Die Namen Agathodaemon-Ophioneus und Nilus sind also Bezeichnungen eines und desselben Wesens. Die ersteren bezeichnen die Gottheit an sich als den guten Urgeist, der letztere bezeichnet ihre auf Erden angenommene Verkörperung, ihre Form als irdische Gottheit. Der Agathodaemon in seiner irdischen Verkörperung als Nil ist aber kein Anderer als Okeanos. Denn dass Okeanos der ägyptische Name des Nil war, sagt Diodor. Sicul. an mehreren Stellen ausdrücklich, z. B. I, 96: *Ὠκεανὸν μὲν οὖν* (*τὸν Ὅμηρον*) *καλεῖν τὸν ποταμὸν* (der Fluss *κατ' ἐξοχήν*, der Nil), *διὰ τὸ τοὺς Αἰγυπτίους κατὰ τὴν ἰδίαν διάλεκτον Ὠκεανὸν λέγειν τὸν Νεῖλον.* Der gewöhnliche Titel, unter welchem der Okeamus-Nilus auch als „Vater der Götter“ vorkommt, ist: ϨⲰⲠⲒ ⲘⲰⲞⲨ, abscondens aquas (nach Champoll. gr. ég. p. 68 abyssus aquarum), denn ϨⲰⲠ heisst abscondere und sind die beiden figurativen Zeichen des Wortes ⲘⲰⲞⲨ, aqua (Champ. gr. ég. p. 98).

162) , ⲚⲈⲦⲠⲈ, ⲦⲚⲈⲦⲠⲈ, Netpe, die Neith des Himmels, die Rhea der Griechen. Netpe, die Neith, das Urgewässer des Himmels, und Rhea, die Fliessende, bezeichnen offenbar einen und denselben Begriff, die himmlische Göttin des Urgewässers, der flüssigen Urmaterie. Dass aber die Netpe der Aegypter die Rhea der Griechen ist, erhellt daraus, dass die Netpe bei den Aegyptern ebenso in Verbindung mit Seb oder Kronos vorkommt, wie die Rhea bei den Griechen. So in einer unten (Note 171) angeführten Stelle des Todtenbuches. In einer bei Wilkinson pl. 33 vorkommenden Hieroglypheninschrift (s. unten Note 187) werden Seb und Netpe ausdrücklich als die Eltern des Osiris namhaft gemacht, welche bei

den Griechen Kronos und Rhea hiessen. Da nun Seb der Kronos der Griechen ist, so ist auch Netpe die griechische Rhea. Dass aber die Aegypter auch eine Nilgöttin kannten und dass Neith in ihrer irdischen Verkörperung als Netpe, gleich ihrem Gemahle Agathodaemon, Okeame heisst, beweist eine Stelle des Diodor I, 12, worin er sagt: τὸ δὲ ὑγρὸν (das Wasser, der Nil) ὀνομάσαι λέγουσι τοὺς παλαιοὺς (Αἰγυπτίους) Ὠκεάμην, ὃ μεθερμηνευόμενον μὲν εἶναι τροφὴν μητέρα. Auch diese letzte Angabe ist insofern richtig, als „Nährmutter" ebenfalls, wie wir sehen werden, ein Titel der Nilgöttin, der Okeame ist, wenngleich auch der Name Okeame selbst nicht Nährmutter bedeutet; denn eine andere Stelle bei Diodor I, 19 führt auf die wahre Bedeutung des Wortes Okeanos. Diodor sagt daselbst: Während der Abwesenheit des Osiris sei der Nil durch seine Dämme gebrochen, was den Prometheus (den Pharmuti der Aegypter, wie sich weiter unten ergeben wird), dessen Obhut dieser Theil des Landes anvertraut gewesen, in die grösste Verzweiflung gestürzt habe. Herakles aber (Horhello, Horus der Aeltere, Harueris) habe den durchbrochenen Damm wieder verstopft und dadurch der Ueberschwemmung Einhalt gethan. Wegen der Heftigkeit und Gewalt aber, mit welcher die Strömung geflossen, habe der Fluss den Namen „der Adler" gehabt. Und dadurch sei die dichterische Erzählung der Griechen veranlasst worden, dass Herakles den Adler getödtet habe, der an der Leber des Prometheus frass. Und gleich darauf fährt er fort: Τὸν δὲ ποταμὸν ἀρχαιότατον μὲν ὄνομα σχεῖν, Ὠκεάμην, ὅς ἐστιν ἑλληνιστὶ Ὠκεανός· ἔπειτα, διὰ τὸ γενόμενον ἔκρηγμα, φασὶν Ἀετὸν ὀνομασθῆναι, ὕστερον δ' Αἴγυπτον, ἀπὸ τοῦ βασιλεύσαντος τῆς χώρας προςαγορευθῆναι .... τελευταίας δὲ τυχεῖν αὐτόν, ἧς νῦν ἔχει, προςηγορίας ἀπὸ τοῦ βασιλεύσαντος Νειλέως. Da aber der Adler, ἀετός, im Aegyptischen ωϩⲁⲙ, koptisch ⲁϩⲱⲙ, ⲁϧⲱⲙ, ocham, okam heisst, so ist die Identität des Namens Adler und Okeame vollkommen klar. Offenbar wusste Diodor, wie auch leicht begreiflich ist, da er das Aegyptische nicht verstand, weder die griechische Bedeutung des Wortes ὠκεάμη, noch das ägyptische Wort für Adler; sonst hätte er nicht Adler und Okeame für zwei verschiedene Namen angesehen. Obgleich also Diodor die Namen Adler und Okeame irrthümlich für zwei verschiedene Benennungen des Nil hält, so ist doch gerade diese seine Unkenntniss des Aegyptischen dafür Bürge, dass die Bedeutung von Okeame kein Erzeugniss seiner eigenen Deutungssucht ist, sondern wirklich in der ägyptischen Sprache wurzelt.

163) Durch die Angabe des Diodor wird Name und Bedeutung einer in hieroglyphischen Darstellungen vorkommenden Gottheit klar, die in einer abenteuerlichen, aufrecht gehenden Bärengestalt abgebildet wird, meistens bären-, zuweilen aber auch weiberköpfig mit menschlichen Armen und Brüsten. Diese Bärengestalt erhält sie, weil ihr von den Aegyptern am Himmel das Sternbild des Bären zugeeignet wurde, wie auch anderen Gottheiten andere Sternbilder und Gestirne,

z. B. dem Amun-Menth-Pachis das Sternbild des Bootes (des Arktophylax), der Isis der Hundsstern, dem Seb der Planet Saturn, dem Osiris der Planet Jupiter u. s. w. (Vgl. die Abbildungen des Thierkreises von Tentyra, Description de l'Égypte im Bilderatlas). Diese bärengestaltige Götterfigur wurde bisher für eine Darstellung des Typhon angesehen, obgleich sie durch die weibliche Brust als eine Göttin unverkennbar ist, nach dem Vorgange des Plutarch, der auch (de Iside c. 21) das Sternbild der Bärin dem Typhon zuschreibt, eine Angabe, die ebenso irrthümlich und in dem ägyptischen Ideenkreise unbegründet ist, als überhaupt seine ganze Auffassungsweise des Typhon; denn er sieht den Typhon als den Repräsentanten des bösen Prinzips an, wovon die ächte ägyptische Lehre Nichts weiss, wie sich weiter unten zeigen wird. Diese bärengestaltige Göttin hat nun als hieroglyphisches Namenszeichen einen Adler, ⲰϨⲀⲘ; sie heisst also Okam, Okeame. So z. B. bei Wilkinson pl. 40, Inschr. 3: ⲦⲒ ⲰϨⲀⲘ ⲦⲒ ⲰⲎⲢⲒ ⲚⲞⲨⲦⲈⲢ ⲦⲒ ⲈⲤ, Okeame magna Dea, antiqua; oder ebendas. Inschr. 2: ⲦⲒ ⲰϨⲀⲘ ⲦⲒ ⲰⲎⲢⲒ ⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ⲦⲤⲈⲚⲔ ⲐⲰ, Okeame magna Dea, nutriens mundum (ⲤⲈⲚⲔ, ⲤⲀⲚϢ, nutrire, lactare; beide Wörter sind identisch, da die Uebergänge der beiden Buchstaben Ⲕ und Ϣ in einander sehr häufig vorkommen). Diese bärengestaltige Figur ist also eine Darstellung der Netpe-Okeame, der Gemahlin des Agathodaemon, und führt demnach den Titel: ⲦⲒ ⲰⲎⲢⲒ, ⲦⲒ ⲎⲤ, magna, antiqua, ⲦⲒ ⲎⲤ ⲘⲀⲨⲐ, antiqua mater (Wilkinson pl. 40, fig. 4), welche nur den grossen Gottheiten zukommen, mit allem Rechte. Ebenso rechtfertigt sich ein anderer Titel ⲤⲈⲚⲈⲔ ⲐⲰ, ⲤⲀⲚϢ ⲐⲰ, Nährerin der Welt, d. h. Aegyptens; denn von den Ueberschwemmungen des Nil hängt ja der ganze Acker- und Getreidebau Aegyptens ab. Durch diese letztere Stelle erhält daher die Angabe Diodors (I, 19), die Okeame sei Nährmutter genannt worden, ihre volle Bestätigung. Aus diesem Titel ⲤⲈⲚⲔ ⲐⲰ, Ernährerin der Welt, erklärt sich denn auch die Figur, welche die bärengestaltige Okeame auf Hieroglyphenbildern in der Hand hat (s. Wilkinson pl. 40, fig. 1 und 7). Es ist Nichts weiter als der Buchstabe Ⲥ, Ϣ, der Anfangsbuchstabe des Wortes ⲤⲈⲚⲔ, ⲤⲀⲚϢ, Ernährerin; sowie auch andere Gottheiten ihre Namenszeichen in der Hand tragen, z. B. Phtah und Joh-Thot als Todtenrichter, Totuon, das T, den Anfangsbuchstaben dieses Titels; die Me eine Strausfeder M, den Anfangsbuchstaben ihres Namens; Joh-Taate als Gott der Unterwelt das Zeichen, die Hieroglyphe des Wortes ⲈⲘⲈⲚⲦ, Amentes, Unterwelt u. s. w.

Zugleich erklärt sich aus dem Titel **CENK**, nutrix, wie die Netpe-Okeame bei den Griechen zu dem Titel *Τηθύς* kommt und mit der Reto, der Pflegemutter des Horus und der Bubastis, verwechselt wurde.

Als Nährmutter erhält die Netpe-Rhea-Okeame bei den Griechen den Titel *Δημήτηρ* oder *Δηώ*, die Nährmutter, denn *Δηώ* kommt ebenso von *δαίω*, Einem zu essen geben, Einen speisen, wie *ἀηδώ*, die Nachtigall, von *ἀείδω, ᾄδω*, singen. *Δημήτηρ* ist also ganz synonym mit *τροφὴ μήτηρ*. Dass die Demeter mit Rhea identisch war, sagen die Alten ausdrücklich; Proclus in Cratyl. p. 96: *Τὴν Δήμητρα Ὀρφεὺς μὲν τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Ῥέᾳ εἶναι, λέγει ὅτι ἄνωθεν* (als überhimmlische und ausserweltliche Urgottheit) *μὲν μετὰ Κρόνου* (dem Sevck, der Urzeit) *οὖσα ἀνεκφοίτητος Ῥέα ἐστὶ, προβάλλουσα δὲ καὶ ἀπογεννῶσα τὸν Δία Δημήτηρ* (*τὸν Δία* d. i. den Osiris, denn dass dieser in seiner Eigenschaft als oberweltlicher Gott *Ζεύς*, als Stifter und Verbreiter des Weinbaues *Διόνυσος*, als unterweltlicher Gott aber *Ἅιδης* genannt werde und daher bei den Griechen in drei verschiedene Gottheiten zerfalle, während die Aegypter diese drei Wirkungskreise in einer und derselben Gottheit, dem Osiris, vereinigen, wird sich im weiteren Verlauf dieser Untersuchungen herausstellen)· *λέγει γὰρ*

Ῥείην τὸν πρὶν ἐοῦσαν, ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ

γεγονέναι Δήμητραν. Und ebenderselbe in Crat. p. 85 sagt: *Ὁ Ὀρφεὺς τρόπον μέν τινα τὴν αὐτὴν εἶναι τὴν Δήμητρα τῇ ὅλῃ ζωογονίᾳ* (nämlich als überhimmlische und ausserweltliche Urgottheit, wie Proclus gleich erklärt, wo sie als Urmaterie die Ursache aller Entstehung und Erzeugung ist), *τρόπον δ' ἄλλον οὐ τὴν αὐτήν· ἄνω* (d. h. über und ausserhalb der Welt) *μὲν γὰρ οὖσα Ῥέα ἐστὶ, κάτω δὲ* (als irdische Gottheit) *μετὰ τοῦ Διὸς Δημήτηρ*. Die Erklärung des Proclus, selbst wenn sie sich auf die orphischen Gedichte stützt, dass *Δημήτηρ* soviel als *Διὸς μήτηρ* sei, ist ebensowenig grammatisch begründet, als die Angabe des Diodor (I, 12), der, ebenfalls auf die orphischen Gedichte sich berufend, *Δημήτηρ* als *Γῆ μήτηρ* erklärt, denn da übrigens die Demeter auch *Δηώ* heisst, so fallen ohnehin beide Ableitungen über den Haufen. Durch die Identität der Demeter mit der Netpe-Okeame, der Nilgöttin, erklärt sich nun auch ganz einfach das der Demeter zugeschriebene Amt einer Vorsteherin des Ackerbaues und des Getreides, denn es ist bekannt, dass der Ackerbau in Aegypten ganz von den Ueberschwemmungen des Nils abhängt und nur durch sie möglich wird, da in Aegypten nur auf dem vom Nil überschwemmt gewesenen Lande Ackerbau stattfinden kann und fast in weiter Nichts besteht, als in dem Eineggen des Saamens in den vom Nil zurückgelassenen Schlamm.

Aus dem Gesagten ist also klar, dass die Rhea-Netpe-Okeame, und nicht die Isis, wie Herodot (II, 59 u. a. a. O.) will, die Demeter ist. Diese Annahme wird nun auch durch ihre vollkommene Uebereinstimmung mit der übrigen ägyptischen Göttergeschichte bestätigt, denn die mit der Demeter in Verbindung vorkommenden Gottheiten,

Dionysos und Persephone, *Κόρος* und *Κόρη*, Liber und Libera, der Wortbedeutung nach die Kinder der Demeter (wie Cicero de natura Deorum II, c. 24 richtig sagt: *Sed quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera*), sind Niemand Anderes als Osiris und Isis. Persephone heisst die Isis als Besiegerin und Tödterin des Persĕs, d. h. des Omble-Seth-Typhon, wie sich weiter unten ausweisen wird. Wenn daher Persephone von Hades geraubt wird, so heisst dies Nichts weiter, als dass die Aegypter den Tod der Isis für eine durch den Osiris bewerkstelligte Entführung der Isis von der Erde in die Unterwelt ansahen, denn Osiris, der vor seiner Gattin, der Isis, starb, wurde nach seinem Tode der Beherrscher der Unterwelt, des Todtenreiches. Die Irren der überlebenden Rhea-Demeter, um ihre Tochter, die Isis-Persephone, aufzusuchen, der wechselnde Aufenthalt der Isis auf der Erde und in der Unterwelt u. s. w. stimmen dann vollkommen mit der ägyptischen Vorstellungsweise. Auch den Aegyptern war die Isis ja, wie die meisten übrigen Gottheiten, zugleich eine über- und unterirdische Göttin.

164) In Bezug auf das Verhältniss zu ihren Kindern Osiris und Isis, dem *Κόρος* und der *Κόρη*, erhält daher Netpe-Demeter den Beinamen *κουροτρόφος* oder *παιδοφίλη*. Ganz in demselben Sinne erhält die Netpe-Okeame bei den Griechen den Beinamen Tethys. Denn dass Thethys als Gattin des Okeanos bei den Griechen eine von der Demeter verschiedene Göttin ist, hat seinen Grund in der vielfach vorkommenden Erscheinung, dass ein ägyptischer Götterbegriff je nach seinen verschiedenen Aemtern und Beinamen in der griechischen Mythologie zu mehreren Göttergestalten ausgebildet wird. Beispiele hiervon werden im Verlaufe dieser Untersuchung noch vielfach vorkommen und die Netpe ist selbst eines der auffallendsten derselben, da sie in der griechischen Mythologie zur Rhea, Demeter, Tethys, Asteria, Aphrodite und Kybele wird. *Τηθύς* ist nur eine andere Form des Wortes *τήθη*, Pflegerin, Amme, Grossmutter; *τηθύς* hat also auch dieselbe Bedeutung wie *τήθη* und ist ursprünglich Nichts als ein nomen appellativum, ein blosser Beiname. Als Pflegerin, Amme kommt die Okeame auch auf Hieroglyphenbildern vor. Sie wird dargestellt ein kleines am Finger saugendes Kind auf den Armen haltend, also offenbar den Osiris oder die Isis; denn das Lutschen am Finger ist in der Hieroglyphenschrift das allgemeine figurative Zeichen für ein junges, noch unmündiges Kind, ja selbst für einen Knaben, und alle jugendlichen Gottheiten werden so dargestellt, z. B. Ehu, der Gott des Tages, Horus, Bubastis, Harpokrates. Die schon im Alterthume herrschende Ansicht, in einer solchen jugendlichen Göttergestalt mit dem Finger auf dem Munde einen Gott des Schweigens zu sehen, ist also vollkommen grundlos, ein auf Unkenntniss der Hieroglyphenschrift beruhender Irrthum. In einer solchen Abbildung kommt die Okeame mehrfach vor; so z. B. bei Wilkinsou pl. 65, part 4 mit der Inschrift;

[hieroglyphs] ⲱϩⲁⲙ ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲱⲛϩ, ⲧⲥⲱⲛϩ,

Okeamc, Dea vivens, nutrix. ist ein Schild mit den inneren Querbändern zum Tragen, auf einem Untergestelle; da nun der Schild im Aegyptischen ⲰKM heisst, so ist es klar, dass er hier als figuratives Namenszeichen der Okeame steht, daher ihn die Göttin auch auf ihrem Kopfe trägt, wie das Weberschiff , weil es NET, NAT heisst, als figuratives Namenszeichen der Neith gebraucht wird und auf Hieroglyphenbildern über dem Kopfe der Neith vorkommt; TCⲰNϨ, TCNKA, TCNKO heisst nutrire, lactare, zu essen, zu trinken geben, denn das Wort besteht aus der Präformative T. †, dare (welche, einem Verbum vorgesetzt, demselben doppelt active Bedeutung giebt, wie tränken von trinken), und dem Stamme CENK, CANϢ, ϢANϢ, sugere, nutrire, lactare (denn dass diese Wörter identisch sind, haben wir oben gesehen). Auch Okeanos selbt (der Nil, ϨⲰΠΙ ΜⲰΟⲨ) wird afs Pflegevater dargestellt, zwei kleine am Finger saugende Kinder, Osiris und Isis, auf den Händen tragend, z. B. bei Wilkinson pl. 56, fig. 3.

165) ACΘEPΘ TNOⲨTP̄, Dea Astharoth (Champollion gr. ég. p. 122). Der Name ist zusammengesetzt aus AC, AϢ, EϢ, particula intensiva in compositis, z. B. AϨOM, gemitus, AϢAϨOM, magnus gemitus, IPI, facere, AϢIPI, multum facere, diligentem esse; verwandt OϢ, ⲰϢ, multum esse, abundare, AϢH, multitudo, AϢAI, multiplicare. Der zweite Theil des Wortes: ΘEPⲰT kommt von PⲰT, germinare, nasci; ΘEPⲰT mit dem artic. fem. bezeichnet also: Geburt, Entstehung, Wachsthum. Der ganze Name bedeutet daher: Vermehrerin der Geburten, der Entstehung, des Wachsthumes; dass ein solcher Name der Nilgöttin, „der Ernährerin der Welt“, der Netpe-Demeter als Vorsteherin des Ackerbaues mit Recht zukomme, braucht keiner weiteren Auseinandersetzung. Asteroth ist derselbe Name, עַשְׁתֹּרֶת oder עַשְׁתְּרוֹת, bei den Griechen Ἀστάρτη, unter welchem die Phöniker und Syrer (nach Cic. de nat. Deor. III, 23, vgl. Philo Byblius bei Euseb. pr. ev. I, 10, Gesenii Thesaurus p. 1082 s. v. עַשְׁתֹּרֶת) die Aphrodite als Himmelskönigin, מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם (Jerem. VII, 18; XLIV, 17. 18) verehrten; dieselbe Gottheit wie die griechische Ἀφροδίτη Οὐρανία, deren Hauptverehrung in Kypros ihren Sitz hatte, wohin sie nach Herodots ausdrücklichem Zeugniss (I, 105) von Phönikern aus Syrien verpflanzt worden war. Sie wird von den Griechen, ebenso wie die Rhea, eine Tochter des Uranos genannt (Euseb. l. l.). Dieselbe Gottheit unter gräcisirter Form desselben Namens Astaroth, Astarte, ist die von Hesiod. Theog. v. 109 erwähnte Ἀστερία, die Gemahlin des Titanen Perses (ein Name, der nach seinem griechischen Wortsinne hier dem Kronos als übelthätiger Gottheit gegeben wird, obgleich Perses

eigentlich nur der Bore-Seth, der Typhon ist, s. unten Note 184) und die Mutter der Hekate (der Isis, die, wie wir weiter unten sehen werden, mit mehreren anderen grossen Göttinnen den Titel ϨⲈⲔⲦⲈ, domina, regina, gemein hat). Dass aber auch bei den Phönikern die Astarte für die nämliche Gottheit gehalten wurde, wie die Netpe-Rhea, die Mutter der fünf Kroniden: des Osiris, der Isis, des Arueris, des Seth und der Nephthys, beweist eine Stelle des Eudoxus bei Athenaeus lib. IX, pag. 392, in welcher der phönikische Herakles ein Sohn der Asteria und des Zeus genannt wird. Der phönikische Herakles war aber nach Herodot derselbe Gott, wie der ägyptische (Herodot lib. II, c. 44), nämlich Arueris, der Sohn des Kronos und der Rhea. Die Identität von Astaroth und der Netpe ist also klar.

Nach Salvolini (analyse gramm. p. 15, no. 46) hat auf der Inschrift einer Stele im Museum zu Turin Netpe den Titel: , den Salvolini ⲦⲈ ϢⲎⲢⲒ ⲚⲞⲨⲦⲢ̄, ἡ μεγάλη θεά, magna Dea, liest. Er betrachtet also den Adler hinter als ein blos phonetisches Zeichen und als den blossen weiblichen Artikel. Da nun bei keinem der folgenden Wörter, weder bei dem Adjectiv ϢⲎⲢⲒ, noch bei dem figurativen Zeichen für Göttin der weibliche Artikel wiederholt ist, wie in den oben angeführten Inschriften der Okeame und in folgender Inschrift (bei Wilkinson pl. 40, Inschr. 4): der Fall ist, so lässt sich gegen die grammatische Richtigkeit dieser Lesung Nichts einwenden, obgleich es wahrscheinlich ist, dass auch in dieser Inschrift der Adler nicht blos phonetisches, sondern figuratives Zeichen ist. Jedenfalls ist der Titel ⲦϢⲎⲢⲒ kein Eigenname der Netpe, da er auch anderen grossen Göttinnen, der Pascht, der Hathor u. s. w. gegeben wird. Doch scheint man die Netpe vorzugsweise mit ihm bezeichnet zu haben, da bei Plutarch (de Iside c. 19) die Netpe unter der Bezeichnung Θούηρις als παλλακή des Typhon vorkommt; denn Ombte-Seth-Typhon hatte seiner Mutter Netpe gewaltsam beigewohnt, wie wir unten Note 184 sehen werden, so dass seine eigene Mutter seine παλλακή wurde, da seine Schwester Nephthys seine rechte Gemahlin war. Dass die Netpe auch in der Unterwelt eine Rolle spielte, beweist das Todtenbuch, in welchem die Netpe mehrfach vorkommt, z. B. wie sie in den Zweigen eines Perseabaumes die abgeschiedene Seele auf ihrer Wanderung durch die unterirdischen Himmelsräume tränkt und speist (Todtenbuch S. XXII, c. 57; vgl. Wilkinson pl. 32). Ob die von Jablonsky (l. I, p. 104) aus einer Stelle des Epiphanius adv. haeres. l. III, p. 1093 angeführten Weihen der Tithrambo: ἄλλοι δὲ τῇ Τιθράμβω, Ἑκάτῃ ἑρμηνευομένῃ (Ἑκάτη, ϨⲈⲔⲦⲈ, ist, wie wir gesehen haben, ein mehreren grossen Gottheiten gemeinschaftlicher Titel und kein Eigenname), ἕτεροι τῇ Νέφθυϊ, ἄλλοι δὲ τῇ Θερμούθι (der Isis, wie wir

weiter unten sehen werden) τελίσκονται, — sich auf die Rhea-Netpe beziehen und nicht vielmehr auf die Hathor in ihrer Eigenschaft als Göttin der Unterwelt und Beherrscherin des Todtenreiches, lässt sich aus Mangel an hinreichendem hieroglyphischem Material auch nicht näher bestimmen.

166) [hieroglyphs] ϹⲈⲂ, ϹⲈⲨ, der Kronos der Griechen. Ϲⲉⲩ im Koptischen und χρόνος im Griechischen bedeuten beide Zeit, tempus. Denn dass κρόνος nur eine ältere Form für χρόνος sein soll, widerspricht der Etymologie keineswegs, da auch in anderen Wörtern die Verwechslung der Tenuis mit der Aspirata vorkommt, z. B. κιθών für χιτών, κύτρα für χύτρα, δέκομαι für δέχομαι (siehe Maittaire graec. ling. dialecti p. 143 C und p. 98 C; Apoll. Synt. p. 61: μεταπιθέασιν οἱ Ἴωνες τὰ δασέα εἰς ψιλά). Es ist also nicht erst eine allegorische Deutung der Späteren, κρόνος durch χρόνος zu erklären, wie Plut. de Iside c. 32 meint, oder blos die Meinung einiger Philosophen, wie er sagt quaest. roman. sect. XII, sondern κρόνος und χρόνος sind etymologisch wesentlich Ein Wort, und Servius zu Virg. Aeneis III, 104 hat vollkommen Recht, wenn er sagt: den Saturnus, d. h. den Kronos, hält man für den Gott der Ewigkeit und der Jahrhunderte. Da sich der Begriff der Zeit bildlich kaum bezeichnen lässt, so hilft sich die hieroglyphische Darstellungsweise, um den Seb kenntlich zu machen, ganz einfach dadurch, dass sie dem Gott die Gans, den Anfangsbuchstaben (S) seines Namens Seb, über dem Kopfe anbringt. So z. B. bei Wilkinson pl. 31, part 1.

Wenn auf einer dem Osiris zugeschriebenen Stele zu Nysa, wo die Gräber des Osiris und der Isis gezeigt wurden, Seb-Kronos der jüngste der Götter genannt wird (Diodor. Sicul. I, 27: Ἐπὶ δὲ τοῦ Ὀσίριδος ἐπιγεγράφθαι λέγεται· πατὴρ μέν ἐστι μοι Κρόνος νεώτατος θεῶν ἁπάντων κτλ.), so konnte dies nur in Bezug auf den Osiris gesagt werden, dem Kronos als sein unmittelbarer Vater der letztlebende aller Götter war; denn sonst ist Kronos in keinem Sinne der jüngste der Götter.

167) [hieroglyphs], [hieroglyphs] ⲢⲎⲐⲞ, ⲢⲎⲦⲞ, Retho, Reto. Als Verkörperung der Pascht, der Göttin des Urraumes und der Weltordnung, der Adrastea, wird Reto als löwenköpfige Göttin dargestellt, welches auch die gewöhnliche Gestalt der Pascht ist (s. oben Note 98). So kommt sie vor bei Wilkinson pl. 51, part 5 mit der Ueberschrift:

[hieroglyphs] ⲣⲏⲧⲱ ⲧⲛⲁⲁ ⲧⲱⲏⲣⲓ ⲧⲃⲏϭ (ⲧⲉ ϩⲱⲣ) ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄, Reto ampla, magna Dea manifestata (denn der Sperber ist das figurative Zeichen für alle höheren in die Welt eingetretenen, sichtbar gewordenen Gottheiten, wie oben bei dem Sonnengotte Re, Hor-pi-re, nachgewiesen worden ist. Und dass nicht blos männliche, sondern auch weibliche Gottheiten diesen allgemeinen Titel erhalten, beweist ein Bild der Neith bei Wilkinson pl. 28, fig. 4, welches einen Sperber auf dem Kopfe trägt, um die Neith als Göttin der

in die Welt übergegangenen, sichtbar gewordenen Urmaterie zu bezeichnen). Eine andere menschenköpfige Abbildung der Reto giebt Wilkinson pl. 68, part 4 mit der Ueberschrift: [hieroglyphs] ⲣⲏⲧⲱ ⲧϩⲟⲛ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲛⲓⲃⲟⲩ, Reto imperatrix Deorum omnium, ein Titel, der nur den höchsten Gottheiten beigelegt wird und die bedeutende Stellung bezeichnet, welche der Reto in dem ägyptischen Götterkreise zukommt. Reto ist aber derselbe Name wie Leto, da R und L in der Aussprache der Aegypter einen so ähnlichen Laut hatten, dass sie mit einander verwechselt wurden, wie schon oben bei Mandulis (Note 142) nachgewiesen wurde. Reto, Leto war also die irdische Verkörperung des unendlichen Raumes, des Urdunkels, der Pascht, welche, wie wir gesehen haben, als Aufseherin der Sonne zugleich die Hüterin der Weltordnung ist, eine der drei Erinnyen, der Schicksalsgöttinnen, und deshalb von den Griechen A d r a s t e a genannt wird. Aus dieser Identität der Leto mit der Reto, der irdischen Form der Pascht, erklärt sich nun die hohe Stellung, welche nach Herodots Bericht die Leto in Aegypten einnahm. Er rechnet sie (Herodot II, 156) unter die acht erst entstandenen Götter (*τῶν ὀκτὼ θεῶν τῶν πρώτων γενομένων*), und wenn es auch ungenau ist, dass sie zur ersten Klasse der acht kosmischen Gottheiten gehöre, so ist es doch richtig, dass die Leto bei den Aegyptern eine der höchsten und ältesten Gottheiten ist, denn sie ist die irdische Form einer der vier Urgottheiten. Durch diese Identität der Leto und Reto bestätigt sich auch die Angabe griechischer Schriftsteller, dass Leto die *Νύξ* sei. So Plutarch bei Euseb. praep. ev. lib. III, c. 1, pag. 84: *Νὺξ δὲ ἡ Λητώ, ληθώ τις οὖσα τῶν εἰς ὕπνον τρεπομένων.* Ebenso der Scholiast zu Hesiod. Theogon. p. CXLI, A ed. Trincavelli: *Λητὼ λέγεται ἡ λήθη καὶ ἡ νύξ.* Ebenso endlich Eustath. comment. in Homer. Ilias A p. 22: *Λητοῦς υἱὸς ὁ Ἀπόλλων λέγεται, τουτέστι νυκτός· δοκεῖ γὰρ ἐξ αὐτῆς, οἷα μητρὸς, ὁ ἥλιος γεννᾶσθαι . . . . Λητὼ δὲ ἡ νὺξ, διὰ τὴν παρ' Εὐριπίδῃ σοφὴν καὶ ποτνίαν λήθην· ὑπνοῦντες γὰρ νυκτὸς πάντων λανθανόμεθα.* Man sieht aus diesen Stellen, dass die Griechen selbst nicht mehr wussten, woher die Bedeutung der Leto als Nacht herrühre, denn ihre etymologisirenden Herleitungen von *λανθάνειν* sind grammatisch unrichtig und logisch schief. Herodot berichtet ferner (II, 156), dass Leto zu Buto in Aegypten ein berühmtes Heiligthum und Orakel hatte. Wir haben schon oben gesehen (s. Note 97), dass auch die Pascht, die Göttin des Urdunkels, in Buto verehrt wurde und deshalb Herrin von Buto hiess. Dadurch wird die Verbindung der Leto-Reto mit der Pascht als deren irdische Form bestätigt, denn Reto wurde demnach in Buto gemeinschaftlich mit der Pascht verehrt, da es eine allgemeine ägyptische Sitte war, in einem grösseren Tempel eine Mehrzahl, gewöhnlich eine Dreizahl, verwandter Gottheiten zusammen zu verehren. Zugleich erklärt sich hieraus, warum das mit dem Heiligthume der Leto verbundene Orakel in so grossem Ansehen stand, denn die Pascht, die Bewacherin der Weltordnung, die Schicksalsgöttin, musste in dem Glauben der Aegypter am besten im Stande

sein, untrügliche Weissagungen zu ertheilen. Daraus erklären sich nun auch die Stellen der orphischen Theogonie, in denen gesagt wird, Phanes-Erikepaeus, d. h. der innenweltliche Schöpfergeist, Pan-Harseph, habe der Nacht das Zepter der Weltherrschaft und untrügliche Weissagung verliehen. Proklus in Cratyl. p. 59: *ἡ Νὺξ παρ' ἐκόντος τὸ σκῆπτρον λαμβάνει τοῦ Φάνητος*

— — σκῆπτρον δ' ἀριδείκετον εἷο χέρεσσι
θῆκε θεᾶς νυκτός [ἵν' ἔχῃ] βασιληίδα τιμήν.

Lobeck Aglaopham. p. 502, oder wie es ebendaselbst p. 577 in einer Stelle des Syrianus heisst: *ἡ Νὺξ*

σκῆπτρον ἔχουσ' ἐν χερσὶν ἀριπρεπὲς Ἠρικεπαίου.

Hermias in Phaedrum p. 145: *Ὀρφεὺς περὶ τῆς Νυκτός λέγων, θεῶν γὰρ ἔχει* (das nun folgende Wort fehlt, wahrscheinlich *βασιλείαν* oder *σκῆπτρον*), *φησὶ καὶ*

Μαντοσύνην δέ οἱ δῶκεν ἔχειν ἀψευδέα πάντη.

Die Aegypter kennen also drei verschiedene Gottheiten der Nacht, des Dunkels: die Göttin des dunkeln Urraumes, des Urdunkels, eine der vier Urgottheiten, die Pascht; deren irdische Verkörperung, die Hüterin der irdischen Weltordnung, die Mitgöttin zu Buto, die Leto-Reto; und endlich die Gottheit des dunkeln Weltraumes, der Unterwelt, die Hathor. Die Angabe des Hermias in Phaedr. p. 144, dass auch Orpheus drei Göttinnen der Nacht gekannt habe, wird hierdurch als richtig bestätigt und hat, wie überhaupt der ganze Inhalt der orphischen Theogonie, ägyptischen Ursprung. Seine Worte sind: *τριῶν παραδιδομένων νυκτῶν παρ' Ὀρφεῖ — τὴν μὲν πρώτην μαντεύειν φησὶ* (d. i. die Pascht, die Orakelgöttin zu Buto), *τὴν δὲ μέσην αἰδοίην* (d. h. die ehrwürdige, vor der man Scheu hat) *καλεῖ* (d. i. die Hathor, die Göttin der Unterwelt), *τὴν δὲ τρίτην ἀποτίκτειν φησὶ τὴν δικαιοσύνην* (d. i. die Leto-Reto, von welcher die Tme, die Themis, eine der Gottheiten dritten Ranges, herkommt).

So abweichend sich nun auch in der griechischen Mythologie die Vorstellungen von der Leto gestaltet haben, so sind doch auch selbst die Bestandtheile zu dieser Umgestaltung aus dem ägyptischen Religionskreise entnommen. In diesem nämlich erscheint die Leto als Pflegemutter des Horus (des Apollo) und der Bubastis (der Artemis), der Kinder des Osiris und der Isis, welche die Isis vor den Verfolgungen des Typhon (Bore-Seth, des feindlichen Bruders von Osiris und Isis) dadurch retten wollte, dass sie dieselben der Leto übergab. Herodot II, 156: *Λητὼ ἐοῦσα τῶν ὀκτὼ θεῶν τῶν πρώτων γενομένων, οἰκέουσα δὲ ἐν Βουτοῖ πόλι, ἵνα δή οἱ τὸ χρηστήριον τοῦτό ἐστι, Ἀπόλλωνα παρὰ Ἴσιος παρακαταθήκην δεξαμένη, διέσωσε κατακρύψασα ἐν τῇ νῦν πλωτῇ λεγομένῃ νήσῳ* (die zu Buto lag), *ὅτε τὸ πᾶν διζήμενος ὁ Τυφὼν ἐπῆλθε, θέλων ἐξευρεῖν τοῦ Ὀσίριος τὸν παῖδα. Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Ἄρτεμιν Διονύσου καὶ Ἴσιος λέγουσι εἶναι παῖδας, Λητοῦν δὲ τροφὸν αὐτοῖσι καὶ σώτειραν γενέσθαι. Αἰγυπτιστὶ δὲ Ἀπόλλων μὲν Ὦρος, Δημήτηρ δὲ Ἶσις, Ἄρτεμις δὲ Βούβαστις.* Bei den Aegyptern war also die Leto nur die Pflegerin des Horus und der Bubastis, bei den Griechen ward sie deren Mutter. Diese Umwandlung des Begriffes der Leto wird Niemanden befrem-

den, der die Entwicklung religiöser Ideenkreise genauer verfolgt hat und die Veränderungen kennt, denen sie alle unterworfen sind, wenn sie von ihrem ursprünglichen Grund und Boden zu einem anderen Volke übergetragen werden und mit fremden Ideenkreisen in Berührung kommen.

168) Dass Tat, der einmal grose Hermes, der Zeitgenosse des Osiris und der Isis, als ein Sohn des Joh-Taate, des zweimal grossen, betrachtet worden sei, beweist die schon oben (Note 153) angeführte Stelle des Manetho bei Syncellus p. 40, wo der zweite Hermes, der Thot dismegas, *πατὴρ τοῦ Τάτ* genannt wird. Dasselbe sagen Eusebius in seinem Chron. ad annum 530, St. Cyrillus advers. Julian l. I, und l. II, Stobaeus in seinen eclog. phys., der hermetische Dialog Asclepius bei Apulejus p. 77 und 99 u. s. w. Tat wird auf den Hieroglyphenbildern gewöhnlich unter der Gestalt eines Kynokephalos abgebildet. Denn diese Affenart war dem Tat, Hermes, geweiht (Horapollo I, 14); daher das Mährchen, das Horapollo auftischt, der Kynokephalos könne lesen und schreiben, weil *τὸ ζῶον ἐπὶ Ἑρμῇ ἐνεμήθη τῷ πάντων μετέχοντι γραμμάτων*. So bei Wilkinson pl. 47, fig. 2 mit der Ueberschrift: [hieroglyphs] ΚΕϤ, ΠϢΙΤ (Ν̄) ϨΒΑΙ ΤΑΤΕ ΝΑΑ (Ν̄) ΝΕϹΗΒΕ, Kynokephalus numerator (ordinator) panegyrium, magnus Thot calamorum. (Der Name [hieroglyph] ΚΕϤ, ϪΕϤ, bezeichnet eine Affenart, den *κῆπος* des Strabo (l. XVII), daher wahrscheinlich *Σιφῶας* als Beiname des Hermes (Syncell. chronogr. p. 124 A; Idleri Hermapion, Appendix sect. XVI, p. 29, no. 35: *Θηβαίων λε' ἐβασίλευσεν Σιφώας, ὁ καὶ Ἑρμῆς υἱὸς Ἡφαίστου*). Die vierte Hieroglyphe [hieroglyph] ist das figurative Zeichen der alle 40 Jahre wiederkehrenden grossen Priesterversammlungen (*πανηγύρεις*), deren Zähler, Regler Thot genannt wird. Die fünfte Hieroglyphe [hieroglyph] ist das ibisköpfige Bild des Taate, hier also figuratives Zeichen des Namens Tat. Die letzten hieroglyphischen Zeichen [hieroglyph] stellen Schreibrohre, calami, vor, also nach der bekannten hieroglyphischen Schreibweise: ein Bild der Sache selbst statt ihres Namens. Der Kynokephalos dient daher mit Hinzufügung der Endsylbe ΤΕ, [hieroglyph] geradezu als figuratives Zeichen des Namens Taate, wie der Ibis mit hinzugesetzter Sylbe ΤΕ, [hieroglyph] : [hieroglyph] ist alsdann ganz identisch mit [hieroglyph]. So bei Champollion panth. ég. pl. 30 G. Aus demselben Grunde endlich erhält auch der Kynokephalos geradezu die Ueberschrift: [hieroglyphs] ΤΑΑΤΕ ΠΝΕΒ (Ν̄) ΤΒΑΚΙ Ν̄ ϢΜΟΥΝΟΥ, Taate dominus urbis Eschmuni (i. e. Hermopolis); so bei Champollion panth. ég. pl. 30 G.

Die ägyptische Lehre kannte demnach zwei Thot: Joh-Thot, den Mondgott, den zweimal grossen Thot, den Hermes dismegas, und Tat, den *θεὸς θνητός*, den einmal grossen Hermes. Dadurch erklärt sich eine Stelle des Plutarch (de Iside c. 12), in welcher Hermes (Tat) dem Mondgotte (Selene, Joh-Taate) im Würfelspiele die Schalttage abgewinnt, damit die von dem Sonnengotte Re der Geburtszeit beraubte Netpe, die auch von dem Hermes, Tat, dem einmal grossen, schwanger ist, gebären kann. Die Stelle würde eine Ungereimtheit in sich schliessen, wenn es nur den Einen Tat, den Thot dismegas, gäbe, der selbst mit dem Monde identisch ist.

Bei dem Todtengerichte in der Unterwelt hat Tat das Amt eines Vorstehers der Sündenwägung. Er wird deshalb in der Darstellung des Todtengerichtes abgebildet, als oben auf der Wage sitzend, während Horus der Jüngere, der Sohn des Osiris und der Isis, die Zunge der Wage beobachtet, und Anubis die Wagschale mit dem Bildchen der Me, der Themis, das als Gewicht dient. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, dass Joh-Thot, der zweimal grosse, und Tat, der einmal grosse, von einander verschieden sind, so würden es diese Darstellungen der Sündenwägung beweisen; denn während Tat-Kynokephalos auf der Wage thront, steht Joh-Taate, der ibisköpfige, daneben, beschäftigt, das Ergebniss der Wägung aufzuschreiben. Dadurch ergiebt sich nun auch die Bedeutung des einen der vier Genien der Unterwelt, die ebenfalls bei dem Todtengerichte vorkommen. Während nämlich die drei anderen durch ihre Ueberschriften oder durch ihre eigenthümlichen Kopfbildungen als Amseth, d. h. Omble-Seth, Typhon, der Bruder des Osiris, als Horus, der Sohn des Osiris und der Isis, und als Anubis sich ausweisen, hat der vierte mit einem Kynokephalos-Kopfe den Namen [Hieroglyphen] ⲁⲡⲓ, ϩⲁⲡⲓ, judex, Richter. Er ist also offenbar der dem Todtengerichte, der Sündenwägung vorstehende Tat-Kynokephalos.

Nach seinem Abscheiden von der Erde nahm Tat-Hermes seinen Wohnsitz im Monde. Plutarch de Iside c. 41: *Μυθολογοῦσιν (οἱ Αἰγύπτιοι) ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν τῇ Σελήνῃ τὸν Ἑρμῆν.* Diese Angabe wird von Hieroglyphenbildern bestätigt, auf welchen Tat-Kynokephalos zusammen mit dem ibisköpfigen Joh-Taate in einer Baris über den Himmel fährt; so z. B. bei Champollion panth. ég. pl. 30 G.

169) Als Begleiterin des Tat kommt auf Hieroglyphenbildern eine Göttin [Hieroglyphen], [Hieroglyphe] ⲥⲏϥ, Dea calami, Dea scriba, vor, die auch den Titel: domina scribarum d. i. der *ἱερογραμματεῖς*, führt, sowie auch Thot [Hieroglyphen] ⲥϩⲉϥⲧ, scriba und dominus scribarum, Herr der Hierogrammateis, genannt wird. Die Seph scheint demnach als die Gemahlin des Thot angesehen worden zu sein und es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie die zweite der Göttinnen Me, der Themiden ist (s. unten Note 175), nämlich die Aletheia oder Mnemosyne, die

Göttin der Erkenntniss und der Wissenschaft. In der Gesellschaft des Thot kommt sie vor bei Wilkinson pl. 54 A, wo sie nach einer Darstellung auf dem Memnonium zu Theben mit Atmu und Thot den Namen Rameses des Grossen auf die Frucht des Perseabaumes schreibend abgebildet wird. Die über ihr stehende Inschrift lautet: CHϤ TϨA (N̄) NEKAϢ TNEB (N̄) NE CϨET, TϨON (N̄) TI ϨAEIT (N̄) NE ϪωM, Dea scriba, magistra penicillorum, domina scribarum, praefecta aedi librorum, i. e. bibliothecae. Oder bei Wilkinson pl. 54: CHϤ TϨA (N̄) NEKAϢ, TϨON (N̄) TI ϨAEIT (N̄) NE ϪωM, Dea scriba, magistra penicillorum, praefecta aedi librorum, i. e. bibliothecae. Oder (ibid.): TCHϤ TNOYTP̄ TNEB (N̄) NE CϨET, Dea Seph, domina scribarum. CHB, CHϤ, CHϤE, CHBI heisst im Koptischen das Schreibrohr, calamus, und also metaphorisch der Schreiber. Die Zeichen und sind die figurativen Zeichen der Haarlocken (Champollion gr. ég. p. 91) und bezeichnen hier die aus Haaren verfertigten Schreibepinsel, denn der Rohre und der Pinsel bedienten sich die Aegypter zum Schreiben. Die Seph als Vorsteherin der Hierogrammateis, der heiligen Schreiber, d. h. der gelehrten Priesterklasse, ist offenbar eine Göttin der Wissenschaft, der Gelehrsamkeit. Ihre Bedeutung als Aletheia, Mnemosyne ist also allerdings wahrscheinlich, wenn auch die bisher bekannt gewordenen hieroglyphischen Inschriften genauere Beweise für diese Annahme nicht darbieten.

Unter dem Titel „Vorsteherin des Büchersaales" kommt die Göttin Seph auf einem Denkmale vor, das dem Rameses, dem Sesostris der Griechen, gewidmet ist, und Champollion entdeckte in den Räumen des Rhamesseions zu Theben noch die Umfangsmauern eines solchen Büchersaales, an dessen Eingange zu beiden Seiten die Gottheiten Tat und Seph als Vorsteher der Wissenschaft abgebildet sind. Diese Beweise für das Vorhandensein von Büchersammlungen in dem 16. Jahrhundert vor Chr. G. — denn Sesostris regierte von 1571—1503 vor Chr. G. — sind der Beachtung werth, denn sie sprechen beredter als die weitläufigsten Beweisführungen für die Höhe der ägyptischen Bildung in einem so frühen Alterthume.

170) Die hermetischen Bücher in des Stobaeus Eclog. phys. (Fabricius biblioth. gr. I, p. 51 und 52) erwähnen eines **Asklepios** mit dem ägyptischen Namen Ἰμούθης, den sie einen Sohn des Hephaestos, des Phtah, nennen. Die Stelle lautet: *Βουλῆς δὲ (ἡγεμὼν) ἐστι ὁ πατὴρ πάντων καὶ καθηγητὴς ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς· ἰατρικῆς δὲ ὁ Ἀσκληπιὸς ὁ Ἡφαίστου . . . . ποιητικῆς δὲ Ἀρνεβασκῆνις· φιλοσοφίας δὲ πάλιν ὁ Ἀσκληπιὸς ὁ Ἰμούθης.* (So muss wohl die Stelle geordnet werden; denn Imuthes ist Imuteph, der Weisheit-Spendende, und

Arnebaskenis bedeutet den Verfertiger der Gesänge. Es ist also klar, dass Imuteph, der Spender der Weisheit, der Gott der Philosophie; Arnebaskenis aber, der Verfertiger der Gesänge, der Gott der Dichtkunst war. Nicht aber umgekehrt, wie der bisherige Text lautete.) Diese Angabe wird durch die Denkmäler bestätigt. Zu Philae wurde ein Heiligthum aufgefunden, das nach der griechischen Inschrift dem Asklepios, nach der ägyptischen dem [hieroglyphs], [hieroglyphs] ЄΙⲘⲰⲦЄⲠ, ЄΙⲘⲰⲦЄϤ, Imuteph, geweiht war. Bei Wilkinson (pl. 55, part 2) heisst er: [hieroglyphs] ΙⲘⲰⲦЄⲠ ⲠⲦⲀϨ-ⲤΙ, Imuteph, filius Hephaesti; oder: [hieroglyphs] ЄΙЄⲘⲰⲦЄⲠ ⲠΙ ⲰⲎⲢΙ ⲤΙ (Ⲛ) ⲠⲦⲀϨ, Imuteph, magnus filius Hephaesti. Nach den Inschriften ist also Imuteph, der Asklepios der Griechen, der Sohn des Phtah. Der Name Imuteph bedeutet: der Weisheit-Gebende, Erkenntniss-Schenkende, von ЄΙⲘЄ, ЄΙⲘΙ, scire, intelligere, cognoscere, ЄΙⲘЄ, ΙⲘЄ, scientia, cognitio, und von ⲰⲦЄⲠ, ferre, portare, donare; wie ⲚⲞϤⲢЄⲰⲦЄⲠ, der Gutes-Spendende, ein Titel des Chonsu. Nach Ammian. Marcell. XXII, 14 wurde der Aeskulap besonders in Memphis verehrt: *Memphis urbs frequens praesentiaque numinis Aesculapii clara.* Dieser Asklepios muss der also sein, welcher in den hermetischen Büchern als Zeitgenosse des Thot, des Gesetzgebers der Aegypter, vorkommt und den nach Manetho (Apotelesmata l. V, v. 4, pag. 88 ed. Gronovii) Tat, als er die heiligen Bücher der Aegypter aus den von Hermes trismegistos verfassten Stelen zusammentrug, zum Helfer und Rathgeber hatte: *σύμβουλον πινυτῆς σοφίης Ἀσκληπιὸν εὑρών.* Dieses begreift sich leicht aus der Natur der ägyptischen heiligen Schriften, welche ja neben der bürgerlichen und religiösen Gesetzgebung auch Bücher ärztlichen und philosophisch-wissenschaftlichen Inhalts in sich fassten.

Da der Name Imuteph der Weisheit-Spendende bedeutet, so ist es offenbar nur ein Beiname, wie Osiris „onuphre", der Gütige, heisst, Isis „tson-nophre", die gute Schwester, u. s. w.; der eigentliche Eigenname des Gottes ist nicht bekannt.

171) Unter den Gottheiten von Theben finden sich nach Champollion (lettres de l' Égypte) eine Göttin Nahimeu, Nohimeui: [hieroglyphs], [hieroglyphs] ⲦЄ ⲚⲀϨΙⲘЄⲞⲨ, ⲦЄ ⲚⲞϨΙⲘЄⲞⲨΙ. Nach Champollion ist sie geierköpfig abgebildet, gleich der Seven-Ilithyia. Bei Wilkinson pl. 66, part 3 kommt sie ganz menschengestaltig vor, mit Kuhhörnern auf dem Kopfe, oder einer Vase, dem Anfangsbuchstaben ihres Namens: N. Die über ihr stehende Inschrift lautet: [hieroglyphs] ⲚЄϨΙⲘЄⲞⲨΙ ⲦⲚЄⲂ Ⲛ ⲦЄⲂⲀΚΙ

ⲀϢⲘⲞⲨⲚⲈⲒⲚ ⲠⲈⲦ ⲦⲂⲀⲔⲒ ⲘⲀⲚⲐⲒ (?) **ⲦⲤⲒ Ⲛ̄ ⲢⲎ ⲦⲈ ϨⲒⲔ Ⲙ̄ ⲦⲔⲀϨ ⲦⲞⲤⲈⲤ**, Nehimeu domina urbis Aschmunein (Hermopolis) in urbe Manthi (?), filia Solis, regina in regione conversionis (Ort der Bekehrung, Unterwelt). Nehimeu ist also, wie die Tme, zugleich eine ober- und unterweltliche Göttin. Der Name Nehimeu bedeutet: sanans, salvans, sanatrix von **ⲚⲀϨⲈⲘ, ⲚⲞϨⲈⲘ**, sanare, salvare, und ist also ganz gleichbedeutend mit dem griechischen Namen *Ὑγίεια*, *Ὑγεία*. Da nun in den orphischen Gedichten (Hymn. Orphic. 67) die Hygiea Gattin des Asklepios genannt wird, was von der gewöhnlichen griechischen Mythologie abweicht, nach welcher sie eine Tochter des Asklepios ist, so scheint diese Angabe eine ägyptische Vorstellung zu enthalten; denn alle den Orphikern eigenthümlichen Götterbegriffe haben sich bis jetzt als ägyptische ausgewiesen. Diese Vermuthung wird durch eine Stelle des Proklus (in Tim. III, p. 158) bestärkt, der zwei Hygieen namhaft macht: eine jüngere als Gattin des Asklepios und eine ältere, schon bei der Weltschöpfung gegenwärtige. Diese letztere kann also nur eine der beiden weiblichen, in die Welt übergegangenen Urgottheiten und zwar nur die Pascht sein, die als Ilithyia, als Geburtshelferin, der Geburt der kosmischen Gottheiten, der beseelten Theile des Weltalls, beistand (s. oben Note 99 zu Ende). Nehimeu-Hygiea wäre demnach die irdische Verkörperung der Pascht-Ilithyia, was für eine Gemahlin des Imuteph-Asklepios, die irdische Verkörperung des Phtah, vollkommen passt. Die Stelle lautet (Lobeck, Aglaopham. p. 593): *Οἱ θεολόγοι τὴν μὲν εἰς Ἀσκληπιὸν ἀναφέρουσιν Ὑγεῖαν, τὴν ἰατρικὴν πᾶσαν τῶν περὶ φύσιν — τὴν δὲ πρὸ Ἀσκληπιοῦ γεννῶσι τῇ δημιουργίᾳ ἐφεστῶσαν τῶν πραγμάτων, ἣν παράγουσιν ἀπὸ Πειθοῦς καὶ Ἔρωτος* (d. h. von der Anangke-Adrastea, der unendlichen Ausdehnung, der Pascht, und von dem Urgeiste Kneph; der Name *Ἔρως*, der sonst nur den Harseph-Menth, den innenweltlichen Schöpfergeist, bezeichnet, ist hier offenbar auf den vorweltlichen Urgeist Kneph übertragen, da nur dieser in der vorweltlichen Urgottheit mit der Pascht verbunden war).

172) Als ein Götterpaar kommen Mu und Taphne vor in dem von Lepsius herausgegebenen Todtenbuche Seite LV, sect. 134 oben (vgl. Champollion panth. ég. pl. 26 C). Es wird daselbst eine Reihe von neun Gottheiten hinter dem sperbergestaltigen Bilde des Sonnengottes Re in einer Baris sitzend dargestellt, und in der achten Columne der 134. Section des hieroglyphischen Textes werden dazu die Namen Atmu, Mu, Taphne, Seb, Netpe, Osiris, Horus, Isis und Nephthys genannt. Die Stelle enthält den Anfang einer dem Sonnengotte in den Mund gelegten Rede und lautet so: **ⲬⲀⲐ (Ⲛ̄) ϨⲞ-ⲂⲎϬ ⲢⲎ Ⲙ̄ ⲨⲀ (ⲂⲀ), ⲠⲤϢⲚⲦ Ⲙ̄**

ⲡⲉϥϩⲟ, ϫⲱϫ (ⲛ̄) ⲉⲧⲙⲟⲩ, ⲙⲟⲩ, ⲧⲁϥⲛⲉ, ⲥⲉⲃ, ⲛⲉⲧⲡⲉ, ⲟⲩⲥⲓⲣⲓ, ϩⲱⲣ, ⲏⲥⲓ, ⲛⲉⲃϯ, Rede des sperberköpfigen Re (des Sonnengottes) in der Baris mit dem Pschent (dem königlichen Kopfputze) auf seinem Haupte: Bete an den Etmu, den Mu, die Taphne, den Seb, die Netpe, den Osiris, den Horus, die Isis, die Nephthys. Dass in dieser Götterreihe Mu und Taphne wirklich ein Götterpaar ausmachen, erhellt aus den unmittelbar darauf folgenden Götternamen Seb und Netpe, die ebenfalls ein Götterpaar sind. Dass ferner Mu und Taphne Kinder des Sonnengottes sind, lehren die Hieroglypheninschriften; so bei Champoll. panth. ég. pl. 25 und bei Wilkinson pl. 46, part 2: [Hieroglyphen] oder [Hieroglyphen] ⲙⲟⲩ ⲥⲓ ⲣⲏ, Mu filius Solis. Ebenso bei Wilkinson pl. 51, part 1: [Hieroglyphen] ⲧⲁϥⲛⲉ ⲧⲥⲓ ⲣⲏ, Taphne filia Solis. Nach Salvolini (analyse gramm. p. 227, vgl. p. 53, no. 219) hat Mu auf hieroglyphischen Inschriften, z. B. zu Dakkeh und zu Philae im Tempel der Hathor, den Beinamen: [Hieroglyphen], [Hieroglyphen] ⲁⲣⲓ-ϩⲱⲥ-ⲛⲟϥⲣⲉ, faciens hymnos suaves, der Verfertiger schöner Gesänge. Er ist also der ägyptische Gott der Dichtkunst und des Gesanges. Gründet sich, wie zu vermuthen ist, die Angabe Champollion's und Salvolini's, welche den Gott auch Mui, Mevi nennen (Champoll. gr. ég. p. 112; Salvolini analyse grammatic. p. 227), auf hieroglyphische Denkmäler, so würde Mu, Mui ganz mit dem Phoebus-Paean der Griechen zusammenfallen; denn [Hieroglyphen] ⲙⲟⲩⲉ, ⲙⲟⲩⲓ (s. Champoll. gr. ég. p. 79) bedeutet splendor, lumen, fulgor, wie auch das die hieroglyphischen Lautzeichen begleitende figurative Zeichen der lichtausstrahlenden Sonnenscheibe beweist. Mui wäre also der Gott des Sonnenlichtes, wie der Phoebus der Griechen, und von dem Gotte des Sonnenkörpers Re ebenso verschieden, wie Phoebus-Apollon von Helios-Hyperion. Als Vorsteher der Dichtkunst hat sich Mui so eben ausgewiesen, Mui würde also, gleich dem Phoebos der Griechen, die Eigenschaften eines Sonnengottes und Dichtgottes in sich vereinigen. Es ist daher wahrscheinlich, dass der Note 170 erwähnte Arnebaskenis kein anderer Gott als Mui-Phoebos sei, denn der Name Arnebaskenis, Ἀρνεβασκῆνις scheint nur verschrieben zu sein für Ἀρνεβωχῆνις, und dies ist die gräcisirte Form des ägyptischen Wortes ⲁⲣⲓ-ⲛ̄-ⲃⲱϩⲉⲙ, Ari-enbochem, conditor cantuum, auctor carminum, der Verfertiger von Gesängen, was, wie man sieht, nur ein Synonym des Titels ⲁⲣⲓ-ϩⲱⲥ-ⲛⲟϥⲣⲉ, conditor hymnorum suavium, ist, der dem Mui als Vorsteher der Dichtkunst beigelegt wird. Mui wäre demnach vollkommen mit dem griechischen Phoebus gleichbedeutend und die von den Griechen dem Phoebus beigelegten Aemter wurden von den Aegyptern dem Mui ebenfalls beigelegt.

Daneben können die Angaben der griechischen Schriftsteller ganz wohl bestehen, die noch einen vom Mui Asklepios getrennten Apollon unter den ägyptischen Gottheiten aufzählen und bald den Arueris, den älteren Horus, bald den jüngeren Horus, den Sohn des Osiris, Apollon nennen; denn bei den älteren Griechen war ja auch Apollon, „der Vertilger", von Phoebos, dem Sonnengotte, noch gesondert, und erst später wurden beide verschmolzen.

173) Ueber die Bedeutung der Taphne, der Gemahlin des Mui, lässt sich nichts Sicheres festsetzen, da das bis jetzt bekannte hieroglyphische Material keine Aufschlüsse gewährt. Sie wird als löwenköpfige Göttin abgebildet; so bei Wilkinson pl. 51, part 1 mit der Ueberschrift:. † ΤΑΦΝΗ ΤCΙ (Ν̄) ΡΕ ϨΡΑΙϨΗΤ ΜΑΝ ΟΥΗΒ ΤΒΑΚΙ. Taphne filia Solis in loco puritatis, d. h. eigentlich im Abaton, im Allerheiligsten des Tempels: hier aber scheint es ein Städtename zu sein, da das figurative Zeichen dabei steht. Auch die griechische Mythologie giebt keinen weiteren Aufschluss, denn Daphne wird von den Griechen nur als eine von Apollo, d. h. Mui, dem Dichtergotte, geliebte Nymphe erwähnt, der ein Lorbeerhain bei Antiochia in Syrien geweiht war, ein Zeichen jedoch, dass die Tafne eine in Syrien verehrte Gottheit war und auch da mit dem Dichtergotte in Verbindung stand. Ihr Name kann die Gnädige, die Barmherzige bedeuten, von ΝΗ, ΝΑ, ΝΑΙ, ΝΕΕΙ, misereri, und ΤΑΦ, particula praeform.: qui est, zusammengesetzt aus ΤΑ, ΕΤΕ, ΕΤ, qui, quae, quod, und Π, ΠΕ (das vor Β, Μ, Ν, Ο, Υ, Ρ in Φ übergeht), esse; ΤΑΦΝΗ bedeutet also: qui est miserens, misericors, wie ΤΑΦΜΗΙ, qui est verus, justus, von ΜΕ, ΜΗΙ, veritas, justitia.

174) Dass Prometheus in die ägyptische Sagengeschichte von Osiris verflochten war, sieht man aus Diod. Sicul. I, 19; er war also eine ägyptische Gottheit. Andere griechische Nachrichten bestätigen dies, so wird z. B. bei Plutarch de Iside c. 37 Isis eine Tochter des Prometheus genannt, während sie nach der gewöhnlichen Angabe eine Tochter des Hermes-Thot ist: *Ἑῶ*, sagt Plutarch, *καὶ Ἀντικλείδην λέγοντα, τὴν Ἶσιν Προμηθέως οὖσαν θυγατέρα Διονύσῳ συνοικεῖν.* Daraus möchte man also schliessen, dass Prometheus im ägyptischen Sagenkreise eine dem Thot ähnliche Gottheit gewesen sei, weil er mit Thot verwechselt werden konnte; und diese Vermuthung wird noch dadurch bestärkt, dass Beide, Prometheus und Thot, von einem und demselben Vater hergeleitet werden. Denn nach Hesiod. theogon. v. 507 war Prometheus ein Sohn des Titanen Iapetos. Iapetos ist aber, wie Note 194 nachgewiesen wird, der gräcisirte Name des Mondgottes Joh-pe-Thot, ΙΟϨ-ΠΕ-ΘΩΤ, des Joh-Taate, ΙΟϨ-ΤΑΑΤΕ, des Hermes dismegas, der auch der Vater des Thot-Hermes

ist. Etwas Genaueres über den ägyptischen Begriff des Prometheus findet sich aber bei den griechischen Berichterstattern nicht. Auf Hieroglyphenbildern hat sich bis jetzt noch keine Gottheit gefunden, die man mit einiger Sicherheit auf Prometheus beziehen könnte. Also ist selbst nicht einmal der ägyptische Name des Gottes bekannt. Da aber unter den ägyptischen Monatsnamen, die meistens nach Gottheiten benannt sind, ein Pharmuthi sich findet, der mit dem Namen Prometheus offenbar sehr verwandt, ja fast identisch ist, so ist es sehr wahrscheinlich, dass Pharmuthi der Name des ägyptischen Gottes war, dem Prometheus entspricht, und dass der griechische Name selbst nur die gräcisirte Form des ägyptischen ist, wie z. B. Iapetos das gräcisirte ⲓⲟϩ-ⲡⲉ-ⲧⲁⲁⲧⲉ. Die eigentliche Bedeutung des Wortes Pharmuthi ist aber auch noch nicht bekannt, und erst aus Hieroglyphenbildern und Inschriften lassen sich Aufschlüsse erwarten.

175) ⲧⲙⲉ (ⲧ articul. fem. und subst. ⲙⲉ), veritas, justitia, ⲑⲙⲉ, ⲑⲙⲏⲓ. vera, justa (ⲑ ist dann das pronom. ⲧ, ⲉⲧ, qui, quae, quod, das den Verbalstämmen vorgesetzt Participia und Adjectiva bildet), die Θέμις der Griechen, die Göttin der Wahrheit und Gerechtigkeit. Ihr gewöhnlicher Titel ist: ⲑⲙⲏⲓ, ⲧⲥⲓ (ⲛ̄) ⲣⲏ, ⲧⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲧⲡⲉ Thme (justitia) Dea, filia Solis, domina coeli (so bei Champollion panth. ég. pl. 7 und 7 A) oder auch bein Wilkinson: ⲧⲙⲉ ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲧⲥⲓ (ⲛ̄) ⲣⲏ ⲧϩⲟⲛ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄, Themis Dea, filia Solis, imperatrix Deorum. Nach diesen Inschriften ist die Tme eine Tochter des Re, des Sonnengottes. Als ihre Mutter wird in der orphischen Theogonie eine der drei Gottheiten des Dunkels, d. h. gemäss den vorgetragenen Untersuchungen, eine der drei Gottheiten Pascht, Hathor und Reto angegeben, und zwar die dritte derselben, also die Reto. Diese Angabe findet sich bei Hermias ad Phaedr. p. 144: *τριῶν παραδιδομένων νυκτῶν παρ' Ὀρφεῖ, — τὴν μὲν πρώτην μαντεύειν φησί* (also die Pascht, die in Buto das berühmte Orakel hatte), *τὴν δὲ μέσην* (die Hathor) *αἰδοίην καλεῖ, τὴν δὲ τρίτην* (also die Reto) *ἀποτικτεῖν φησι τὴν δικαιοσύνην.* Die innere Verwandtschaft des Begriffes der Reto als Hüterin der irdischen Weltordnung mit dem der Tme, Themis als Vorsteherin der Rechtspflege macht diese Angabe sehr wahrscheinlich, und bei dem engen Zusammenhange der orphischen Lehre mit der ägyptischen lässt sich annehmen, dass auch bei den Aegyptern die Tme eine Tochter der Reto war. Ein Hieroglyphenbild bei Wilkinson pl. 47, fig. 3 giebt Aufschluss über diese auf den ersten Anblick befremdende Verbindung des Sonnengottes mit einer Göttin der Nacht zur Erzeugung der Gerechtigkeit. In der zu diesem Hieroglyphenbilde gehörigen Inschrift wird nämlich Re-Etmu, die unterweltliche Sonne, Vater der Tme genannt. Re-Etmu erscheint in einer Baris fahrend. Joh-Thot,

Hathor und Tme stehen auf dem Vordertheile des Schiffes; auf dem Hintertheile des Schiffes steht Horus der Jüngere als Steuermann, dem nach der hieroglyphischen Inschrift die Baris zugehört; in der Mitte sitzt Re-Etmu auf einem Throne in einem Tabernakel; eine vor ihm knieende Königsfigur überreicht ihm eine sitzende Bildsäule der Tme, und darüber steht folgende Inschrift: [hieroglyphs] ⲘⲀ Ⲛ̄ ⲦⲘⲈ ⲦⲚⲞⲨⲦⲢ̄ Ⲛ̄ ⲠⲈⲤ ⲈⲦⲈϤ (oder das pronom. [hieroglyph] ⲈⲤ als Suffix angehängt: Ⲛ̄ ⲈⲦϤⲈⲤ), Donum Themidis (justitiae) ad patrem suum. Das ganze stellt also die feierliche Widmung einer Themis-Bildsäule an den Sonnengott Re-Etmu dar. Durch diese Herleitung der Tme von Re-Etmu wird das ganze Verhältniss zwischen Re, der Reto und der Tme klar. Re-Etmu war die Sonne während ihrer nächtlichen Wanderung durch die Unterwelt und als Alles-sehender „Wächter der Nacht", des Todtenreiches, eine der Hauptgottheiten beim Todtengerichte. Reto, die Göttin der irdischen Weltordnung, die irdische Form der Pascht, des Urdunkels, war aber ebensogut wie die Tme bei dem Todtengerichte eine sehr bedeutende Gottheit, und in Bezug auf dieses streng richtende Todtengericht konnte nun sehr wohl die Gerechtigkeit Tochter des unterweltlichen Sonnengottes und der irdischen Weltordnung genannt werden.

Das Wort [hieroglyph] ⲦⲘⲈ hat aber auch noch im Koptischen die doppelte Bedeutung: verus und justus, veritas und justitia, Geradheit und Truglosigkeit in Worten und in Werken. Die Aegypter unterschieden daher zwei Me, eine Göttin der Wahrheit, der Truglosigkeit in Worten und in Einsicht, und eine Göttin der Gerechtigkeit, der Truglosigkeit in den Handlungen. Die erste stand der Erkenntniss, der Wissenschaft vor, die andere dem bürgerlichen Verkehre und insbesondere der Rechtspflege. Die erste ist die griechische *Μνημοσύνη* oder *'Αλήθεια*, die zweite die griechische *Δίκη* oder *Δικαιοσύνη*. Darauf bezieht es sich denn auch, wenn Plutarch (de Iside c. 3) von zwei Musen spricht, deren ältere zugleich Isis und Dikaeosyne, d. h. Erkenntniss, Einsicht und Gerechtigkeit heisst: *Διὸ καὶ τῶν ἐν Ἑρμουπόλει* (Aschmunein) *Μουσῶν τὴν προτέραν Ἶσιν ἅμα καὶ δικαιοσύνην καλοῦσι, σοφίαν, ὥςπερ εἴρηται, οὖσαν* (nach Reiske's nothwendiger Verbesserung) *καὶ δεικνύουσαν τὰ θεῖα τοῖς ἀληθῶς καὶ δικαίως ἱεροφόροις καὶ ἱεροστόλοις προςαγορευομένοις.* Die Isis nämlich, in welcher er als Neuplatoniker das zweite Urprinzip seiner Schule, die Urmaterie, wiederfindet, und die ihm daher Alles in Allem ist, hat er im vorhergehenden Abschnitte (c. 2) als die Göttin der Weisheit und der Philosophie erklärt (*σοφίαν ὥςπερ εἴρηται οὖσαν*), denn sie sei vorzugsweise *σοφὴ καὶ φιλόσοφος, ὡς τοὔνομά τε φράζειν ἔοικε παντὸς μᾶλλον αὐτῇ τὸ εἰδέναι καὶ τὴν ἐπιστήμην προςήκουσαν.* Oder wie er c. 60 sagt, nachdem er als ächter Neuplatoniker im vorhergehenden Abschnitte die Isis für die beseelte Urmaterie erklärt hat, welche die Ausflüsse des geistigen Urprinzips, des Osiris, als eine treue Ehefrau

(c. 58) in sich aufnimmt und sich nach ihm hinbewegt: *Κινεῖται γὰρ τῆς φύσεως τὸ μὲν γόνιμον καὶ σωτήριον ἐπ' αὐτὸν (τὸν Ὄσιριν) . . . . διὸ Ἶσιν καλοῦσι, παρὰ τοῦ ἵεσθαι μετ' ἐπιστήμης καὶ φέρεσθαι, κίνησιν οὖσαν ἔμψυχον καὶ φρόνιμον· οὐ γάρ ἐστι τοὔνομα βαρβαρικὸν, ἀλλὰ . . . . τὴν θεὸν ταύτην ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης ἅμα καὶ τῆς κινήσεως Ἶσιν μὲν ἡμεῖς, Ἦσιν* (denn so ist der ägyptische Name) *δ' Αἰγύπτιοι καλοῦσιν.* Es braucht keines besonderen Beweises, dass diese Etymologie des Namens Isis ebenso unbegründet ist als die Angabe, die ältere der Themiden habe Isis geheissen. Vielmehr heisst **HC, ΔC, TI HC** eben die ältere, die alte, aber dann ist es kein nomen proprium, sondern ein blosses Adjektiv, und in diesem Sinne erhalten dann mehrere Gottheiten diesen Beinamen. Plutarch verwechselt ein blosses Eigenschaftswort mit der eigentlichen Bedeutung der Gottheit, indem er diese wirkliche Bedeutung irrthümlich in diesen missverstandenen Beinamen hineinlegt, obgleich dieser auch nicht im Entferntesten Etwas mit jener zu schaffen hat. Obgleich also Plutarch in dieser Stelle die ägyptischen Vorstellungen ganz schief aufgefasst hat — und von solchen Schiefheiten wimmelt die ganze Abhandlung de Iside —, so bestätigt er doch, dass die Aegypter zwei Göttinnen der Wahrheit kannten, von Plutarch Musen genannt, eine Göttin der truglosen Erkenntniss, und eine der truglosen Handlungsweise. Diese zwei Themiden kommen nun auch auf Hieroglyphenbildern vor als zwei dicht neben einander stehende oder sitzende Göttinnen mit oder ohne Flügel und mit einer Straussfeder, dem Anfangsbuchstaben M ihres Namens Me, auf dem Kopfe. So bei Wilkinson pl. 67, part 1; customs and manners of the ancient Egypt. first series, vol. II, pag. 27 und 28. Ebenso kommen die beiden Me in manchen Papyrusrollen auf der Darstellung des Seelengerichtes bei der Sündenwägung vor, indem sie die zu richtende Seele in ihre Mitte nehmen, so z. B. auf der verkleinerten Kopie eines Papyrus in Champoll. gr. ég. p. 49. Es ist natürlich, dass gerade bei dem Seelengericht die Göttinnen der Wahrheit und der Gerechtigkeit eine Hauptrolle hatten. Daher erwähnt auch Diodor (I, 96) auf dem grossen Begräbnissplatze bei Heliopolis am Nil und dem See Acherusia neben einem Tempel der Hekate (der Isis-Hekte) „die Pforten der Wahrheit, der *ἀλήθεια*, und ein Bildniss der Gerechtigkeit, *δικαιοσύνη*, ohne Haupt", also die beiden Göttinnen Me. Ein solches hauptloses Bild der Gerechtigkeit findet sich auch noch in erhaltenen Hieroglyphenbildern, z. B. bei Wilkinson, pl. 67, part 1, fig. 4 mit der Inschrift:

TME TCI PH, Me, Themis, filia Solis. Ebenso ist die Darstellung der Gerechtigkeit mit geschlossenen Augen als Vorsteherin der Gerechtigkeitspflege und der Gerichtshöfe eine altägyptische. Beides berichtet Diodor (I, 48), wo er die Beschreibung eines Grabmals des Osymandyas mit den Worten des Hekataeos anführt: *Οἶκον ὑπάρχειν ὑπόστυλον ᾠδείου τρόπον κατεσκευασμένον. Ἐν τούτῳ δ' εἶναι πλῆθος ἀνδριάντων ξυλίνων, διασημαῖνον τοὺς τὰς ἀμφισβητήσεις ἔχοντας καὶ προσβλέποντας τοῖς τὰς δίκας κρίνουσι· τούτους δ' ἐφ' ἑνὸς τῶν τοίχων ἐγγεγλύφθαι τριάκοντα τὸν ἀριθμὸν, καὶ κατὰ τὸ μέσον τὸν ἀρχιδι-*

καστὴν, ἔχοντα τὴν ἀλήθειαν ἐξηρτημένην ἐκ τοῦ τραχήλου καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπιμύουσαν, καὶ βιβλίων αὐτῷ παρακειμένον πλῆθος· ταύτας δὲ τὰς εἰκόνας ἐνδείκνυσθαι διὰ τοῦ σχήματος, ὅτι τοὺς μὲν δικαστὰς οὐδὲν δεῖ λαμβάνειν, τὸν ἀρχιδικαστὴν δὲ πρὸς μόνην βλέπειν τὴν ἀλήθειαν. Auch solche Darstellungen der *δικαιοσύνη* oder *ἀλήθεια* mit geschlossenen Augen kommen noch in Hieroglyphenbildern vor; so z. B. bei Wilkinson, customs and manners of the ancient Egypt. first series, vol. II, p. 27 und 28. Kleine Bildsäulchen der beiden Göttinnen Me verbunden mit Bildchen des Re und des Joh-Thot als Halsgehänge, wie die Oberrichter sie trugen, haben sich noch erhalten.

Dadurch erklären sich denn nun die bisher unerklärlichen אוּרִים וְתֻמִּים, die Lichter und die Gerechtigkeiten, welche der jüdische Oberpriester an seinem Halse trug, wenn er einen Gottesspruch gab. Sie sind nichts Anderes als die Götterbilder, welche die ägyptischen Oberrichter, die ja auch Priester waren, bei ihren Rechtsentscheidungen am Halse trugen: die Bildchen der beiden Lichtgötter, des Re (des dreimal grossen Horhat, des Thot trismegistos) und des Joh-Taate (des zweimal grossen Thot) als der Gottheiten aller höheren Erleuchtung und Erkenntniss, nebst den Bildchen der beiden Tme, der *ἀλήθεια* und der *δικαιοσύνη*, als der aller Wissenschaft und Rechtspflege vorstehenden Göttinnen. So erklären sich selbst die Namen; die אוּרִים sind die beiden Hori, die Lichtgottheiten Re und Joh, da wir ja ϩⲱⲣ als ein nomen appellativum aller höheren Gottheiten kennen gelernt haben, und die תֻּמִּים sind die beiden ⲦⲘⲈ, die *Θέμιθες*. Dass aber diese ägyptischen Götterbilder als Orakelbildchen eines hebräischen Oberpriesters vorkommen, wird den nicht befremden, der genauer überlegt, dass der ganze hebräische Kultus aus Aegypten herstammt und dass die eine der Lichtgottheiten ⲓⲟϩ zum hebräischen Nationalgott יָהּ, יַהֲוֶה, *Ἰαώ*, wurde, denn so: *Ἰαώ*, wird von den Alten (s. Gesenii Thesaurus ling. hebr. s. v. יְהוָֹה) die Aussprache des Namens יהוה fast einstimmig angegeben. Der den Orientalisten bisher so anstössige Umstand, dass der Name, so ausgesprochen, keine hebräische Wortform hat, hebt sich hierdurch von selbst, denn der Name *Ἰαώ* ist, wie man sieht, gar kein hebräisches, sondern ein ägyptisches Wort, das die Hebräer mit dem ganzen Kultus des ⲓⲟϩ, Joh, von den Aegyptern überkamen, und so kann es denn auch nicht befremden, dass der Name des hebräischen Nationalgottes keine hebräische Wortform hat.

176) Die Trennung der ägyptischen Gottheiten in drei verschiedene Klassen und Generationen beruht auf dem ausdrücklichen Zeugnisse des Herodot. Er sagt II, 145: Ἐν Ἕλλησι μὲν νυν νεώτατοι τῶν θεῶν νομίζονται εἶναι Ἡρακλῆς τε καὶ Διόνυσος καὶ Πὰν, παρ᾽ Αἰγυπτίοισι δὲ Πὰν μὲν ἀρχαιότατος καὶ τῶν ὀκτὼ τῶν πρώτων λεγομένων θεῶν, Ἡρακλῆς δὲ τῶν δευτέρων τῶν δυώδεκα λεγομένων εἶναι,

Διόνυσος δὲ τῶν τρίτων, οἱ ἐκ τῶν δυώδεκα θεῶν ἐγένοντο. Ἡρακλέϊ μὲν δὴ ὅσα αὐτοὶ Αἰγύπτιοί φασι εἶναι ἔτεα ἐς Ἄμασιν βασιλέα, δεδήλωταί μοι πρόσθε (nämlich II, 43, wo er gesagt hatte: *Ἡρακλέος δὲ πέρι τόνδε τὸν λόγον ἤκουσα, ὡς εἴη τῶν δυώδεκα θεῶν .... Ὡς δὲ αὐτοὶ [οἱ Αἰγύπτιοι] λέγουσι ἔτεά ἐστι ἑπτακισχίλια καὶ μύρια ἐς Ἄμασιν βασιλεύσαντα, ἐπεί τε ἐκ τῶν ὀκτὼ θεῶν οἱ δυώδεκα θεοὶ ἐγένοντο, τῶν Ἡρακλέα ἕνα νομίζουσι*). *Πανὶ δὲ ἔτι τούτων (τῶν ἑπτακισχιλίων καὶ μυρίων ἐτέων) πλέονα λέγεται εἶναι* (nach Diod. Sicul. I, 26 mehr als 23,000 Jahre). *Διονύσῳ δ' ἐλάχιστα τούτων, καὶ τούτῳ πεντακισχίλια καὶ μύρια λογίζονται εἶναι ἐς Ἄμασιν βασιλέα.* Aus dieser Stelle geht also hervor, dass die Aegypter drei Klassen von Göttern annahmen: eine erste Klasse, die ältesten Götter, acht an der Zahl, von denen sie bis auf Amasis ungefähr 23,000 Jahre zählten, eine zweite Klasse, zwölf an der Zahl, seit deren Entstehung bis auf Amasis 17,000 Jahre gerechnet wurden; und endlich eine noch jüngere dritte Klasse, die Kinder der Götter zweiten Ranges, von deren Geburt bis auf Amasis 15,000 Jahre gezählt wurden. Diese drei Götterklassen unterscheiden sich also dadurch, dass die spätere Klasse immer jünger als die vorhergehende ist und aus den Kindern der vorhergehenden Klasse besteht. Die drei Götterklassen waren zugleich drei auf einander folgende Generationen. Dies findet in dem bisher Vorgetragenen seine Erklärung und Bestätigung. Die acht grossen Götter, die Kabiren, die Gewaltigen, waren Emanationen aus der unentstandenen, von Ewigkeit her existirenden vierfaltigen Urgottheit; sie waren in der ersten und zweiten Weltperiode entstanden, unter der Weltherrschaft des Phtah und des Helios. Die zweite Klasse, die der Zwölfe, sind die irdischen Verkörperungen der vier urgöttlichen Wesen und der acht kosmischen Gottheiten. Die dritte Klasse sind die Geschwister und Nachkommen des Osiris und der Isis, wie wir sehen werden. Die bisher aufgeführten Gottheiten: Okeanos, Netpe-Rhea, Sev-Kronos, Reto-Leto und der Götterpaare: Imuteph und Nehimeu, Mui und Taphne, Tat und Seph, Pharmuti und Tme sind also die Gottheiten, welche die zweite Göttergeneration, die Klasse der Zwölfe, ausmachen.

177) Diodorus Siculus (I, 24) sagt zum Beweis, dass der ägyptische Herakles älter gewesen sei als der griechische: es werde von Allen zugegeben, Herakles habe den Göttern im Kriege gegen die Giganten beigestanden; nun sei es aber doch nicht wahrscheinlich, dass noch zur Zeit des griechischen Herakles, d. h. ein Menschenalter vor dem trojanischen Kriege, die Erde Giganten hervorgebracht habe: *τῇ γῇ μηδαμῶς ἁρμόττειν, γεγεννηκέναι τοὺς Γίγαντας κατὰ τὴν ἡλικίαν, ἣν οἱ Ἕλληνές φασιν Ἡρακλέα γενέσθαι, γενεᾷ πρότερον τῶν Τρωϊκῶν· ἀλλὰ μᾶλλον, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν τῶν ἀνθρώπων.* Daraus folgt also, dass die Giganten von den Aegyptern als Söhne der Erde angesehen wurden. Das Nämliche sagt er I, 26: *Οἱ δ' οὖν Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσι κατὰ τὴν Ἴσιδος ἡλικίαν γεγονέναι τινὰς πολυσωμάτους τοὺς ὑπὸ μὲν τῶν Ἑλλήνων ὀνομαζομένους Γίγαντας, ὑφ' ἑαυτῶν δὲ διακοσμουμένους τερα-*

τωδῶς ἐπὶ τῶν ἱερῶν, καὶ τυπτομένους ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ὄσιριν· ἔνιοι μὲν οὖν αὐτοὺς γηγενεῖς φασιν ὑπάρξαι, προςφάτου τῆς τῶν ζώων γενέσεως ἐκ τῆς γῆς ὑπαρχούσης.

178) Die oben Note 175 angeführte Aeusserung Herodot's (II, 145), die Götter der dritten Klasse seien diejenigen, welche von den Göttern der zweiten Klasse, der Zwölfe, geboren wurden, muss dahin eingeschränkt werden, dass die Götter der dritten Generation von einzelnen Göttern der zweiten Klasse abstammen, nämlich von den verkörperten vier Urgottheiten: Okeanos, Netpe-Rhea, Sev-Kronos und Reto; denn von den acht übrigen Gottheiten aus der Zahl der Zwölfe sind keine Nachkommen bekannt, es müssten denn die acht Halbgötter sein, die von den alten Chronikenfragmenten (Idleri Hermapion, Append. p. 31) nach Horus dem Jüngeren, dem letzten göttlichen Könige, noch als Beherrscher von Aegypten angeführt werden. Ueber diese Halbgötter sind keine Hieroglypheninschriften und Abbildungen bekannt, also lässt sich Nichts über sie bestimmen.

Von Okeanos machen die griechischen Mythen keine einzelnen Nachkommen namhaft, sondern reden überhaupt nur von der grossen Zahl seiner Kinder, wohin die Tausende von Meer-und Flussgöttinnen gehören. Die ägyptische Mythologie dagegen zählte aller Wahrscheinlichkeit nach einzelne seiner Nachkommen mit Namen auf, und nur die Mangelhaftigkeit des hieroglyphischen Materiales, sowie es uns bis jetzt vorliegt, ist Schuld daran, dass sie uns unbekannt sind. Wenigstens macht Musaeos den Triptolemos-Schai zu einem Sohne des Okeanos und der Netpe-Rhea-Demeter, was auf einer ägyptischen Angabe zu beruhen scheint.

Von der Netpe stammen aus ihrer Verbindung mit Kronos und anderen Göttern der zweiten und ersten Generation die fünf Kroniden: Osiris und Isis, Bore-Seth-Typhon und Nephthys sammt Arueris; ausser diesen noch Schai und Rannu u. A. Vom Osiris stammen: Horus der Jüngere, Anath-Bubastis, Harpokrates und Anubis. Die Kroniden sind die Hauptgottheiten der dritten Göttergeneration. Wenn daher Herodot in der angeführten Stelle den Herakles, d. h. den Arueris (denn dass Herakles und Arueris eine und dieselbe Gottheit sind, werden wir weiter unten sehen), zur zweiten Generation, und dagegen den Osiris zur dritten rechnet, so ist er mit den übrigen Nachrichten der Griechen und den Hieroglypheninschriften selbst im Widerspruche, welche alle den Arueris zu den Kindern der Netpe, also zur dritten Göttergeneration rechnen. Aber auch sonst begeht Herodot in der ägyptischen Götterlehre Irrthümer, wie wenn er z. B. die Isis mit der Demeter identificirt (Herodot II, 59 und a. a. O.) und die Leto-Reto zu den acht kosmischen Gottheiten, den acht ältesten Göttern, zählt (Herodot II, 156).

179) So heisst Okeanos-Nilus auf Hieroglypheninschriften: *königlicher Vater der Götter.* So bei Wilkinson pl. 56, Inschr. 2:

ϩⲱⲡⲓ ⲙⲱⲟⲩ

ϨONT (Ⲛ̄) ⲚⲈⲚⲞⲨⲚ, ⲠⲤⲞⲨⲦⲚⲒ ⲈⲦϤⲈϤ (Ⲛ̄) ⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲢ̄ Ⲛ̄ ⲦⲂⲀⲔⲒ ⲤⲚⲈⲘ, Abyssus aquarum (oder abscondens aquas, Name des Okeanus-Nilus, s. oben Note 161), ductor aquarum, regius pater Deorum in urbe Snem (ϨONT heisst adducere, admovere, nicht zu verwechseln mit ϨON, jubere, imperare. Das Zeichen 𓊗 in der zweiten Gruppe 𓊗 ist verwischt, aber aus dem übrig gebliebenen figurativen Zeichen 𓈗 leicht zu ergänzen; Snem lag auf einer Insel im Nil nahe bei Philae unterhalb der Katarrhakte, wo ein Haupttempel des Okeanos-Nilus war). Auch S e v führt den Titel: V a t e r d e r G ö t t e r; so bei Wilkinson pl. 31, part 1: [Hieroglyphen] ⲤⲈⲂ ⲈⲦϤ (Ⲛ̄) ⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲢ̄, Seb pater Deorum; oder ebendaselbst: [Hieroglyphen] ⲤⲈⲂ ⲈⲦϤ (Ⲛ̄) ⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲢ̄, ⲠⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ⲚⲀⲀ, ⲰⲦⲈⲠ ⲦⲚⲈⲂ (Ⲛ̄) ϨⲀϨ (Ⲛ̄) ϨⲞⲞⲨ, Seb pater Deorum, Deus magnus, largiens dominationem multitudinis dierum. Ebenso heisst die Netpe: [Hieroglyphen] ⲚⲈⲦⲠⲈ ⲦⲘⲀⲤ (Ⲛ̄) ⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ⲦⲚⲈⲂ (Ⲛ̄) ⲦⲠⲈ, Netpe mater Deorum, domina coeli; so bei Wilkinson pl. 32, 1; Champoll. panth. ég. pl. 36.

Es ist also eine ägyptische Lehre, wenn die Griechen den Okeanos und die Tethys, d. i. die Netpe-Rhea, den Nilgott und die Nilgöttin, als die Ureltern der irdischen Gottheiten ansehen; denn die Mehrzahl der griechischen Gottheiten, insbesondere die sämmtliche Götterfamilie der Kroniden, sind, wie wir sehen werden, aus der dritten ägyptischen Göttergeneration, den von Plutarch sogenannten „sterblichen Göttern, den θεοῖς θνητοῖς“, entstanden. So sagt Diod. I, 12: *Παρ' ἐνίοις δὲ τῶν Ἑλλήνων Ὠκεανὸν ὑπάρχειν ὑπειλῆφθαι* (werde angenommen, dass Okeanos zuerst vorhanden gewesen sei, den Beginn der Götterreihe gemacht habe, nicht wie Wesseling die Stelle übersetzt) *περὶ οὗ καὶ τὸν ποιητὴν λέγειν·*

Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν.

Οἱ γὰρ Αἰγύπτιοι νομίζουσιν Ὠκεανὸν εἶναι τὸν παρ' αὐτοῖς Νεῖλον, πρὸς ᾧ καὶ τὰς θεῶν γενέσεις ὑπάρξαι.

180) In dem weiteren Verlaufe der Untersuchung wird sich herausstellen, dass der Kultus des Seb und der Netpe und der von ihnen stammenden Götter der dritten Generation sich über ganz Vorderasien, Phönikien und Kleinasien bis nach Griechenland ausgebreitet hatte. Daher ist auch die in Phönikien, Phrygien, Kreta, Samothrake u. s. w. verehrte Göttermutter Kybele keine andere Gottheit als die Netpe. Es ist daher mit dem ägyptischen Ideenkreise vollkommen übereinstimmend, wenn auch die Rhea bei den Griechen M u t t e r d e r G ö t t e r

genannt und mit der phrygischen Göttermutter (mater Deorum, magna mater), der Kybele, identificirt wird. Hymn. Orphic. XXVII, v. 1 und 12: *Ἀθανάτων θεότιμε θεῶν μῆτερ ..... Φρυγίης σώτειρα Κρόνου συνόμευνε.* Da zugleich die Netpe als die irdische Verkörperung der Neith, der mit der vorweltlichen Urgottheit verbundenen Urmaterie, die Göttin aller irdischen Erzeugung ist, so ist es aus dem Begriffe der Netpe ebenfalls erklärlich, wenn die magna mater (die Rhea-Kybele) mit der Aphrodite identificirt wird. Hesychius s. v. *Κυβήκη: Κυβήκη ἡ μήτηρ τῶν θεῶν καὶ ἡ Ἀφροδίτη.* Photius s. v. *Κύβηβος: Χάρων ὁ Λαμψακηνὸς τὴν Ἀφροδίτην ὑπὸ Φρυγῶν καὶ Λυδῶν Κυβήβην λέγεσθαι.*

181) Dieser im Texte aufgestellte Satz stützt sich auf keine bestimmte Beweisstelle, sondern ist nur eine durch die von den griechischen Dichtern angegebene zahlreiche Nachkommenschaft des Okeanos veranlasste Vermuthung, bis ein reichlicheres hieroglyphisches Material oder eine bisher übersehene Stelle der Alten eine sicherere Lehre über die Entstehung der Seelen möglich macht.

182) Die Hauptstelle über die fünf Kinder der Rhea-Netpe findet sich bei Plutarch de Iside c. 12. Nach dieser Stelle hatte die Rhea-Netpe zu gleicher Zeit Umgang mit dem Kronos-Seb, dem Helios-Re und dem Hermes-Tat, eine Gemeinschaft, die nur dann anstössig erscheint, wenn man diese Gottheiten als persönlich-moralische Wesen auffasst, wie die Griechen ihre Götter sich dachten, die aber in der ägyptischen Vorstellungsweise gänzlich wegfällt, da nach ihr die Gottheiten als kosmische und physische Wesen betrachtet wurden und die obige Angabe des Plutarch weiter Nichts aussagt, als dass die Göttin des Niles, die Urheberin aller irdischen Erzeugung, ihre Geburten unter dem Einflusse der höheren kosmischen Gottheiten hervorgebracht habe. Auffallender ist es dagegen, dass in dieser Stelle Helios als der eigentliche Gatte der Netpe erscheint, während Kronos-Seb nur verstohlen mit ihr Umgang hat, ein Zeichen, dass die ägyptische Götterlehre den Kronos-Seb und die Rhea-Netpe nicht so als ein zusammengehöriges Götterpaar verband, wie es in der griechischen Mythologie zu geschehen pflegt. Diese Stelle lautet: *Τῆς Ῥέας φασὶ κρύφα τῷ Κρόνῳ συγγενομένης, αἰσθόμενον ἐπαράσασθαι τὸν Ἥλιον αὐτῇ μήτε μηνὶ μήτε ἐνιαυτῷ τεκεῖν· ἐρῶντα δὲ τὸν Ἑρμῆν* (d. i. Tat, der einmal grosse) *τῆς θεοῦ συνελθεῖν, εἶτα παίξαντα πέττια πρὸς τὴν Σελήνην* (d. ist Joh-Taate, der zweimal grosse) *καὶ ἀφελόντα τῶν φώτων ἑκάστου τὸ ἑβδομηκοστόν, ἐκ πάντων ἡμέρας πέντε συνελεῖν καὶ ταῖς ἑξήκοντα καὶ τριακοσίαις ἐπάγειν, ἃς νῦν ἐπαγομένας Αἰγύπτιοι καλοῦσι καὶ τῶν θεῶν γενεθλίους ἄγουσι· τῇ μὲν πρώτῃ τὸν Ὄσιριν γενέσθαι .... τῇ δὲ δευτέρᾳ τὸν Ἀρούηριν, ὃν Ἀπόλλωνα, ὃν καὶ πρεσβύτερον Ὧρον ἔνιοι καλοῦσι· τῇ τρίτῃ δὲ Τυφῶνα, μὴ καιρῷ μηδὲ κατὰ χώραν, ἀλλ' ἀναῤῥήξαντα πληγῇ διὰ τῆς πλευρᾶς ἐξαλέσθαι· τετάρτῃ τὴν Ἶσιν γενέσθαι· τῇ δὲ πέμπτῃ Νέφθυν, ἣν καὶ Τελευτὴν καὶ Ἀφροδίτην, ἔνιοι δὲ καὶ Νίκην ὀνομάζουσιν. Εἶναι δὲ τὸν μὲν Ὄσιριν ἐξ Ἡλίου καὶ τὸν Ἀρούηριν, ἐκ δὲ Ἑρμοῦ τὴν Ἶσιν, ἐκ δὲ τοῦ Κρόνου τὸν Τυφῶνα καὶ τὴν Νέφθυν. ..... Γήμασθαι δὲ τῷ Τυφῶνι τὴν Νέφ-*

θυν. Ἶσιν δὲ καὶ Ὄσιριν ἐρῶντας ἀλλήλων, καὶ πρὶν ἢ γενέσθαι κατὰ γαστρὸς ὑπὸ σκότῳ συνεῖναι· ἔνιοι δέ φασι καὶ τὸν Ἀρουήριν οὕτω γεγονέναι (Das diesem letzten Satze zu Grunde liegende Missverständniss ist oben Note 145 aufgeklärt worden.)

183) [Hieroglyphen], [Hieroglyphen], [Hieroglyphen], [Hieroglyphe] ΟCΙΡΙ, Ὄσιρις ist bei Plutarch l. l. das älteste der fünf Kinder des Kronos. Dies wird durch eine Hieroglypheninschrift bei Champollion (gr. ég. p. 198) bestätigt:

[Hieroglypheninschrift] ΟCΙΡΕ ΠΩΗΡΙ Ν ϮΟΥ ΝΕΝΟΥΤΡ ϢΗΥ Ν ΠΕϤΤΥΕ CΗΥ, Osiris maximus natu quinque Deorum liberorum patris sui Sev (Saturni, Croni). Osiris und Dionysos sind eine und dieselbe Gottheit; letzteres ist der gewöhnliche Name des Gottes bei den Griechen, Herodot II, 144: Ὄσιρις δέ ἐστι Διόνυσος κατὰ Ἑλλάδα γλῶσσαν.

Die Hieroglyphe des Namens Osiris ist aus zwei figurativen Zeichen zusammengesetzt, deren eines ein Ruhebett oder einen Sessel, einen Sitz mit Rücklehne, deren anderes ein Auge darstellt. Das Ruhebett, der Sessel hiess: ΗC oder ΑC, ΟC; das Auge ΙΡΙ oder ΕΙΡΙ (Plutarch de Iside c. 10); beiderlei Gegenstände sind also figurative Zeichen für die sie bezeichnenden Worte und dadurch Lautzeichen für die zwar ähnlich klingenden, nicht aber dieselben Gegenstände bedeutenden Sylben des Namens ΟCΙΡΙ. Ganz mit Lautzeichen geschrieben findet sich der Name bei Wilkinson pl. 33, fig. 5: [Hieroglyphen] ΟC-ΡΗ, denn [Hieroglyphe] ist der Vokal Ο, ΟΥ, und [Hieroglyphe] ΡΗ, ΡΙ ist der Name der Sonne, daher der Name auch [Hieroglyphen] ΟC-ΡΗ, geschrieben vorkommt (Wilkinson pl. 37, part 1), denn ⊙ ist das figurative Zeichen für Sonne. Endlich findet sich der Name auch blos durch einen Scepter und ein Auge bezeichnet: [Hieroglyphen] (s. Champollion gr. ég. p. 110), wobei der Scepter [Hieroglyphe] offenbar gleiche Lautgeltung mit dem Sessel [Hieroglyphe] oder Ruhebett [Hieroglyphe] hat. Diese letzte Schreibweise hatte Plutarch vor Augen, wenn er (de Iside c. 10) sagt; τὸν Ὄσιριν ὀφθαλμῷ καὶ σκήπτρῳ γράφουσιν.

Ueber die Bedeutung des Namens ist nichts Sicheres überliefert. Am Wahrscheinlichsten ist er herzuleiten von ΟCΕ, ζημία, Schaden, Strafe, Vergeltung, und ΕΙΡΙ, ΙΡΙ, als Verb: facere, als Substantiv: oculus; in beiden Bedeutungen wird ΕΙΡΙ durch das hieroglyphische Zeichen [Hieroglyphe] ausgedrückt, also: der da Vergeltung ausübt, oder Auge, d. i. Wächter des Frevels, der Strafe; eine Erklärung, die mit der Hauptrolle des Osiris als Herrschers und höchsten Richters in der

Unterwelt stimmen würde. Dass aber in der That der Titel Osiris nicht sowohl ein Eigenname, als ein Beiname, ein nomen appellativum ist, erhellt daraus, dass auch Phtah in seiner Eigenschaft als Gott der Unterwelt den Titel führt: Phtah-Sokari-Osiris, ⲫⲑⲁϩ ⲥⲱϭⲉⲣⲓ ⲟⲥⲓⲣⲓ. Phtah poenam retribuens; denn ⲥⲱϭⲉⲣⲓ und ⲟⲥⲓⲣⲓ sind ganz synonyme Wörter, nämlich ⲥⲱϭⲉ, ϣⲱϭⲉ (identische Formen desselben Wortes wie ⲥⲁϫⲉ, ϣⲁϫⲉ, loqui) und ⲟⲥⲉ bedeuten beide damnum, poena. Daher heissen denn auch die vier Genien der Unterwelt ⲟⲥⲓⲣⲓ (s. in einer späteren Note), poenam retribuentes, die Bestrafer, Vergelter. Ὄσιρις ist dasselbe Wort wie Ἐριννύς, so verschieden auch beide Wörter für den ersten Anblick scheinen, denn beides sind Zusammensetzungen aus den nämlichen Bestandtheilen: ⲟⲥⲉ und ⲓⲣⲓ. Ὄσιρις besteht aus ⲟⲥⲉ-ⲓⲣⲓ, poenam retribuens; und Ἐριννύς aus ⲓⲣⲓ-ⲛ̄-ⲟⲥⲉ, ποιῶν τὴν ζημίαν, retribuens poenam; in Osiris steht das Objekt ⲟⲥⲉ voran und das Verbum ⲓⲣⲓ nach; in Ἐριννύς steht das Verbum voran und das Objekt mit dem Zeichen des Accusat. ⲛ̄ nach. Ja sogar der griech. Name Dionysos scheint ein ägyptisches Wort und von derselben Bedeutung zu sein wie Osiris. Es scheint nämlich zusammengesetzt aus ⲧⲟⲩ-ⲛ̄-ⲟⲥⲉ oder ϯ-ⲛ̄-ⲟⲥⲉ, retribuens poenam. Denn ⲧⲟⲩ und ⲧⲁ sind nur Nebenformen des Zeitwortes ϯ, dare; z. B. ⲧⲟⲩ-ⲛ-ϩⲏⲧ, ⲧⲟⲩ-ⲛ-ⲓⲁⲧ, ϯ-ⲛ-ⲓⲁⲧ, wörtlich: dare mentem, animadvertere, edocere; ebenso: ⲧⲁ-ⲛ-ϧⲟ, dare vitam, vivificare; ⲧⲁ-ⲛ-ϩⲉⲧ, Zutrauen schenken, glauben. Dass in Διόνυσος und Ἐριννύς die Sylbe ⲟⲥ und ⲟⲥⲉ durch υς wiedergegeben wird, kann keinen Einwand gegen die Richtigkeit der Herleitung abgeben, da υ im Altgriechischen noch nicht den Laut ü, sondern wohl naturgemäss den Laut u hatte; daher denn auch der Name Ὄσιρις in der Form Ὕσιρις vorkommt (Plut. de Iside c. 34: καὶ γὰρ τὸν Ὄσιριν Ἑλλάνικος Ὕσιριν ἔοικεν ἀκηκοέναι ὑπὸ τῶν ἱερέων λεγόμενον). Dadurch würde sich aber auch erklären, warum das Griechische keine genügende Etymologie des Wortes Διόνυσος darbietet. Denn wenngleich die Griechen in den ersten Sylben den Genitiv von Ζεύς zu erkennen glaubten, so sind doch die Endsylben auf keinen griechischen Stamm zurückführbar. Es ist also rein willkührlich, Διόνυσος durch Διὸς υἱός erklären zu wollen, wie Plutarch thut (de Is. c. 36: Ἄλλος δὲ λόγος ἐστὶν Αἰγυπτίων, ὡς Ἄποπις, Ἡλίου ὢν ἀδελφὸς, ἐπολέμει τῷ Διΐ, τὸν δ' Ὄσιριν ὁ Ζεὺς συμμαχήσαντα καὶ συγκαταστρεψάμενον αὐτῷ τὸν πολέμιον, παῖδα θέμενος, Διόνυσον προςηγόρευεν).

Andere Erklärungen des Namens Osiris giebt Plutarch, z. B. de Iside c. 10: Ἔνιοι δὲ καὶ τοὔνομα διερμηνεύουσι πολυόφθαλμον, ὡς τοῦ μὲν ὀς (ⲟϣ, multum esse, ⲁϣⲉ, multitudo) τὸ πολὺ, τοῦ δὲ ἶρι (ⲓⲣⲓ) ὀφθαλμὸν αἰγυπτίᾳ γλώττῃ φράζοντος. Dieselbe Erklärung giebt Diodor (I, 11). Man sieht, diese Etymologie rührt von einem des Aegyptischen Kundigen her; sie ist aber nichtsdestoweniger ein

blosses etymologisches Spiel, da sie keinen dem Namen eigenthümlichen Begriff entwickelt; denn als vieläugiger Argos erscheint Osiris nirgends, und, wie Diodor thut, den Osiris als die Sonne anzusehen und demgemäss das vieläugig als allessehend zu erklären, ist eine geradezu falsche Verwechslung des Osiris mit dem Re; denn Osiris wird zwar als in der Sonne wohnend gedacht, aber erst der spätere Synkretismus der Griechen und Aegypter vermengt darum den Osiris mit dem Re. Eine zweite Erklärung Plutarchs (de Is. c. 37) ist nicht bezeichnender: *Ἑρμαῖος ἐν τῇ πρώτῃ περὶ τῶν Αἰγυπτίων, ὄμβριμόν φησι μεθερμηνευόμενον εἶναι τὸν Ὄσιριν.* *Ὄμβριμος, ὄβριμος,* der Gewaltige, der grosse Thaten thut, ⲟϣ-ⲓⲣⲓ, multa, magna faciens, ist, wenngleich eine richtige ägyptische Etymologie, doch kein bezeichnender Name für den Osiris, der sich rücksichtlich grosser Thaten vor anderen Göttern nicht auszeichnet.

Wenn dagegen Jamblich (de myst. Aegypt. sect. VIII, c. 3) sagt: *Ὁ δημιουργικὸς νοῦς* (denn diese Worte müssen aus dem vorhergehenden Satze ergänzt werden) *ἀγαθῶν ποιητικὸς ὢν Ὄσιρις κέκληται,* so liegt dieser Erklärung die Verwechslung des Osiris mit dem Harseph, Arsaphes, zu Grunde, denn dass die Späteren, wie z. B. Plutarch in seiner ganzen Abhandlung de Osiride et Iside, auf den Osiris und die Isis die Bedeutungen der älteren grösseren Gottheiten übertrugen, ist schon oben (Note 145) nachgewiesen worden. So erhält z. B. bei Plutarch de Iside c. 57 Osiris den Titel Eros, weil Arsaphes, mit dem Osiris vermengt wird, als der höchste innenweltliche Schöpfergott diesen Titel erhielt (s. oben Note 114). So heisst auch hier Osiris nur deswegen *ὁ δημιουργικὸς νοῦς,* weil er mit Arsaphes verwechselt wird. Ebenso unrichtig wie dieser Titel ist aber auch die Erklärung selbst, denn *Ὄσιρις* kann nach gar keiner möglichen Etymologie die Bedeutung *ἀγαθῶν ποιητικός* haben. Wenn daher Plutarch (de Iside c. 42) etymologisirend sagt: *ὁ γὰρ Ὄσιρις ἀγαθοποιός, καὶ τοὔνομα πολλὰ φράζει, οὐχ ἥκιστα δὲ κράτος ἐνεργοῦν καὶ ἀγαθοποιόν,* so bezieht sich dies weniger auf die Wortbedeutung des Namens Osiris, als vielmehr auf seinen Charakter als wohlthätige und gütige Gottheit, weshalb auch Onuphri, der Gütige, einer der gewöhnlichen Beinamen des Osiris ist, so z. B. bei Wilkinson pl. 33, Inschr. 10: ⲟⲩⲛⲛⲟϥⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲡⲥⲟⲩⲧⲛ̄ (ⲛ̄) ⲛⲉⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲟⲩⲥⲓⲣⲓ, Onuphris (benignus) Deus, rex Deorum Osiris, denn ⲟⲩⲛ ⲛⲟϥⲣⲉ heisst manifestans bona, von ⲟⲩⲛ, ⲟⲩⲱⲛ, manifestare, aperire, und ⲛⲟϥⲣⲉ bonum. Diesen letzten Namen hat denn auch wohl Plutarch vor Augen gehabt, wenn er (l. l.) fortfährt: *τὸ δ' ἕτερον ὄνομα τοῦ θεοῦ τὸν Ὄμφιν* (Onuphri) *εὐεργέτην ὁ Ἑρμαῖός φησιν δηλοῦν ἑρμηνευόμενον.* Andere Erklärungen Plutarchs, z. B. de Iside c. 34 u. a. a. O., verdienen keine Widerlegung.

Wie anderen höheren Gottheiten ein Ochse geweiht war, z. B. dem Harseph-Menth in seiner Eigenschaft als Gemahl seiner Mutter

(ΠΕ ΚΙΗ Ν ΤΕϤΜΑΥ), der Ochse Pachis, dem Re der Ochse Mnevis, dem Joh-Taat, dem Hermes dismegas, in seiner Eigenschaft als Todtenrichter (ϩΑΠΙ) der Ochse Apis: so auch dem Osiris der Ochse Onuphis, der in der Stadt Hermonthis in dem Heiligthume des Osiris gehalten wurde. Aelian de animal. l. XII, c. 11: *Σέβουσι δὲ Αἰγύπτιοι καὶ μέλανα ταῦρον καὶ καλοῦσι Ὄνουφιν αὐτόν· καὶ τὸ ὄνομα τοῦ χώρου ἔνθα τρέφεται, αἰγύπτιοι λεγέτωσαν ἡμῖν λόγοι, τραχὺ γάρ.* Es ist nämlich die Stadt Hermonthis, in welcher der Onuphis gehalten wurde. Wie also die übrigen heiligen Ochsen die Namen der Gottheiten trugen, denen sie geweiht waren, so trug auch der dem Osiris geweihte Ochse den Beinamen des Osiris, denn Onuphis ist offenbar dasselbe Wort wie Onuphri. Mit Beziehung auf den Onuphis wird daher Osiris auch ochsenköpfig dargestellt, so z. B. bei Wilkinson pl. 31, part 2 mit der Ueberschrift: [Hieroglyphen] ΟΣΙΡΙ ϩΑΠΙ, Osiris judex, Osiris als Todtenrichter; ebenso wie die übrigen Gottheiten mit der Kopfbildung der ihnen geweihten Thiere vorkommen: Kneph mit dem Widderkopfe, Suan mit dem Geierkopfe, Sevek mit dem Krokodilkopfe, Chonsu-Joh mit dem Ibiskopfe u. s. w. Nach seinem Tode wurde Osiris in der Sonne wohnend gedacht (s. unten Note 234) und hatte zugleich in der Unterwelt eine Hauptrolle, denn er wurde als der Herrscher des Todtenreiches angesehen (siehe unten Note 246).

184) Nach der angeführten Stelle des Plutarch (de Iside c. 12) war am zweiten Schalttage, unmittelbar nach Osiris, Arueris geboren, den, wie er sagt, Einige auch den älteren Horus nennen; denn die Aegypter kannten auch noch einen jüngeren Horus, einen Sohn des Osiris und der Isis: also zwei Hori, einen älteren und einen jüngeren. Nach Champollion bedeutet Arueris, Ἀρούηρις, ϩⲱⲣ-ⲱⲏⲣⲓ, im Aegyptischen eben: Horus der Aeltere (gr. ég. p. 55), in hieroglyphischen Zeichen (gr. égypt. p. 121): [Hieroglyphen] oder: [Hieroglyphen] und (Champollion gr. ég. p. 114) auch [Hieroglyphen], einen Sperber, das figurative Zeichen des Begriffes ϩⲱⲣ, Deus manifestus, und das figurative Zeichen eines Volksältesten, einen Anführer vorstellend. Wenn also Plutarch (l. l.) sagt, dass Einige den Arueris auch den älteren Horus nannten, so wäre dies nur die Uebersetzung des ägypt. Namens Arueris, ϩⲱⲣ-ⲱⲏⲣⲓ, wie derselbe gewöhnlich in den Hieroglypheninschr. vorkommt, z. B. bei Wilk. pl. 37, p. II, Inschr. 1:

[Hieroglyphen] ϩΑΡⲱΗΡΙ ΠΝΟΥΤⲢ̄ ΠΝΕΒ Ν ΤΕΒΑΚΙ CΑ (ΠCΙ?), Ν ΠΤΑϩ ΑΠΕ (?) Ν ΝΕΝΟΥΤⲢ̄, Arueris Deus, dominus urbis Sais (?), filius (?) Hephaesti, caput (dux) Deorum. Die Lesung der mit ? bezeichneten Worte ist nicht sicher.

Der Titel: filius Hephaesti beruht auch blos auf Muthmaassung, denn das vor dem Worte Phtah vorhergehende Zeichen ist in der Inschrift verlöseht; ohnehin würde er mit den Angaben der Alten im Widerspruehe stehen, welche den Arueris in der Mehrzahl zu einem Sohne des Re machen. Das bis jetzt bekannte hieroglyphische Material gewährt keinen weiteren Aufsehluss über die Bedeutung der Arueris, denn es finden sich nur zwei ihn betreffende Inschriften vor, die oben angeführte und noch eine andere bei Wilkinson a. a. O., welche beide keine Begriffsbestimmung des Arueris enthalten.

Ebensowenig führen die griechisehen Nachrichten zu einem bestimmten Ergebniss. Plutareh und Diodor nennen den Arueris: Apollo. Plutarch de Iside c. 12 sagt: *τῇ δὲ δευτέρᾳ (τῶν ἡμερῶν ἐπαγομένων γενέσθαι φασὶ) τὸν Ἀρούηριν, ὃν Ἀπόλλωνα, ὃν καὶ πρεσβύτερον Ὧρον ἔνιοι καλοῦσι.* Diodor. Sicul. I, 13 zählt daher unter den fünf Kindern des Seb und der Netpe (des Kronos und der Rhea) an der Stelle des Arueris geradezu den Apollon auf: *Ἐκ δὲ τούτων (ἐκ τοῦ Κρόνου καὶ τῆς Ῥέας) γενέσθαι πέντε θεούς, καθ᾽ ἑκάστην τῶν ἐπαγομένων παρ᾽ Αἰγυπτίοις πένθ᾽ ἡμερῶν ἑνὸς γεννηθέντος. Ὀνόματα δὲ ὑπάρξαι τοῖς τεκνωθεῖσιν Ὄσιριν καὶ Ἶσιν, ἔτι δὲ Τυφῶνα* (Ombte-Seth) *καὶ Ἀπόλλωνα* (Arueris) *καὶ Ἀφροδίτην* (Nephthys). Uebereinstimmend hiermit nennt er daher den Apollon als Arueris einen Bruder des Osiris; Diod. I, 17: *Αὐτὸν (τὸν Ὄσιριν) δ᾽ ἐξ Αἰγύπτου μετὰ τῆς δυνάμεως ἀναζεῦξαι πρὸς τὴν στρατείαν, ἔχοντα μεθ᾽ ἑαυτοῦ καὶ τὸν ἀδελφόν, ὃν οἱ Ἕλληνες Ἀπόλλωνα καλοῦσιν.*

Bei Herodot dagegen wird Horus, der Sohn der Isis, also Horus der Jüngere, der Bruder der Bubastis-Artemis, Apollon genannt. Herod. II, 156: *Λητώ, ἐοῦσα τῶν ὀκτὼ θεῶν τῶν πρώτων γενομένων, οἰκέουσα δὲ ἐν Βουτοῖ πόλι, ἵνα δή οἱ τὸ χρηστήριον τοῦτό ἐστι, Ἀπόλλωνα παρὰ Ἴσιος παρακαταθήκην δεξαμένη, διέσωσε κατακρύψασα ἐν τῇ νῦν πλωτῇ λεγομένῃ νήσῳ· ὅτε τὸ πᾶν διζήμενος ὁ Τυφὼν ἐπῆλθε, θέλων ἐξευρεῖν τοῦ Ὀσίριος τὸν παῖδα. Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Ἄρτεμιν Διονύσου καὶ Ἴσιος λέγουσι εἶναι παῖδας, Λητοῦν δὲ τροφὸν αὐτοῖσι καὶ σώτειραν γενέσθαι. Αἰγυπτιστὶ δὲ Ἀπόλλων μὲν Ὧρος· Δημήτηρ δὲ Ἶσις· Ἄρτεμις δὲ Βούβαστις.* Dasselbe sagt Herodot II, 144, wo er Horus als den letzten Götterkönig über Aegypten anführt: *Ὕστατον δὲ αὐτῆς (τῆς Αἰγύπτου) βασιλεῦσαι Ὧρον τὸν Ὀσίριος παῖδα, τὸν Ἀπόλλωνα Ἕλληνες ὀνομάζουσι· τοῦτον καταπαύσαντα Τυφῶνα, βασιλεῦσαι ὕστατον Αἰγύπτου.* Für die Annahme Herodots würde ihre Uebereinstimmung mit der griechischen Mythologie spreehen, denn die grieehische Leto mit ihren Kindern Apollon und Artemis ist offenbar aus der ägyptischen Reto mit ihren Pflegekindern Horus und Bubastis entstanden. Gegen dieselbe spreehen aber die sonstigen Ungenauigkeiten in der Stelle, dass nämlich Leto eine der aeht Gottheiten genannt und Demeter mit der Isis identificirt wird. Da Beides ungenau ist, so verliert dadurch auch die Angabe rüeksichtlich des Horus an Zuverlässigkeit.

Ein weiteres Nachdenken über das letzte der beiden Zeichen in dem Namen führt jedoch auf eine andere Vermuthung über



den Begriff des Arueris. Es ist nämlich auffallend, dass das Adjektiv ⲟⲩⲏⲣⲓ, magnus, gross, quantus, wie gross — denn dass beide Begriffe als Correlate mit einander verwandt sind, bedarf keines besonderen Beweises — hier durch das figurative Zeichen ausgedrückt sein soll, während es gewöhnlich als einer der häufigst vorkommenden Beinamen der grösseren Gottheiten mit den phonetischen Zeichen , geschrieben wird. Das Zeichen , das offenbar einen am Stabe gehenden Mann darstellt, scheint viel eher geeignet, den Begriff alt auszudrücken, denn das Alter geht am Stabe, als den Begriff gross, der mit dem Stabe Nichts zu thun hat. Alt aber heisst im Koptischen ϩⲉⲗⲗⲟ, die Zeichen würden demnach ϩⲁⲣ-ϩⲉⲗⲗⲟ zu lesen sein und wörtlich Ὧρος πρεςβύτερος bedeuten; ϩⲁⲣ-ϩⲉⲗⲗⲟ würde also die ägyptische Form des Namens Herakles sein; Arueris wäre daher Herakles.

Nun kennen aber die Griechen unter dem Namen Herakles allerdings einen älteren ägyptischen und phönikischen Gott, und sowohl Diodor als Herodot stimmen darin überein, dass die Hellenen Namen und Begriff des Herakles von den Aegyptern entlehnt und nur auf einen griechischen Helden übergetragen haben. Diodor. Sicul. V, 76 sagt: *Ἡρακλέα δὲ μυθολογοῦσιν ἐκ Διὸς γενέσθαι παμπόλλοις ἔτεσι πρότερον τοῦ γεννηθέντος περὶ τὴν Ἀργείαν ἐξ Ἀλκμήνης . . . . Τὸν δ' ἐξ Ἀλκμήνης Ἡρακλέα παντελῶς νεώτερον ὄντα, καὶ ζηλωτὴν γενόμενον τῆς τοῦ παλαιοῦ προαιρέσεως, διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας τυχεῖν τε τῆς ἀθανασίας, καὶ χρόνων ἐγγενομένων, διὰ τὴν ὁμωνυμίαν, δόξαι τὸν αὐτὸν εἶναι, καὶ τὰς τοῦ προτέρου πράξεις εἰς τοῦτον μεταπεσεῖν, ἀγνοούντων τῶν πολλῶν τἀληθές. Ὁμολογοῦσι δὲ τοῦ παλαιοτέρου θεοῦ κατὰ τὴν Αἴγυπτον πράξεις τε καὶ τιμὰς ἐπιφανεστάτας διαμένειν, καὶ πόλιν ὑπ' ἐκείνου κτισθεῖσαν.* Dasselbe sagt Herodot II, 43: *Καὶ μὴν ὅτι γε οὐ παρ' Ἑλλήνων ἔλαβον τοὔνομα τοῦ Ἡρακλέος Αἰγύπτιοι, ἀλλὰ Ἕλληνες μᾶλλον παρ' Αἰγυπτίων, καὶ Ἑλλήνων οὗτοι οἱ θέμενοι τῷ Ἀμφιτρύωνος γόνῳ τοὔνομα Ἡρακλέα, πολλά μοι καὶ ἄλλα τεκμήριά ἐστι, τοῦτο οὕτω ἔχειν.* Durch diese Stelle des Herodot wird also der Name Herakles geradezu für einen ägyptischen erklärt, und es ist daher vollkommen begreiflich, warum die Versuche, eine griechische Ableitung desselben aufzufinden, fehlschlagen mussten. Ob nun die angegebene koptische Herleitung des Namens richtig und wirklich die Lesung der figurativen Zeichen sei oder nicht, kann nur durch ein reichlicheres hieroglyphisches Material zur Entscheidung gebracht werden.

Demnach trennt nun Herodot den jüngeren griechischen Herakles, den thebanischen Helden, völlig von jenem älteren ägyptischen und phönikischen Herakles — denn beide erklärt er (II, 44) für eine und dieselbe Gottheit —, indem er a. a. O. nachweist, dass der ägyptische und phönikische Herakles nicht blos für eine sehr alte Gottheit angesehen worden seien, während der griechische Herakles nur 900 Jahre

vor seiner, des Herodot, Zeit gelebt habe (II, 145), sondern auch dass die Verehrung des phönikischen Herakles zu Tyros schon viele Jahrhunderte vor den Zeiten des griechischen Herakles stattgefunden habe und so alt sei, wie Tyros selbst; ja dass sogar der von Phönikern herrührende Tempel des Herakles auf der Insel Thasos (im ägeischen Meere an der Küste von Thrakien) schon fünf Generationen vor dem griechischen Herakles gebaut worden sei. Daher stimmt er denn denjenigen bei, welche einen doppelten Herakles annehmen, einen himmlischen, olympischen Gott, und einen irdischen Heros: *καὶ δοκέουσι δέ μοι οὗτοι ὀρθότατα Ἑλλήνων ποιέειν, οἳ διξὰ Ἡράκλεια ἱδρυσάμενοι ἐκτηνται· καὶ τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ, Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην, θύουσι, τῷ δ' ἑτέρῳ ὡς ἥρωϊ ἐναγίζουσι* (II, 44). Auf eine ganz verschiedene Beweisführung ägyptischer Schriftsteller gestützt sucht Diodor (I, 24) das höhere Alter des ägyptischen Herakles ebenfalls nachzuweisen. Nachdem er im Vorhergehenden (c. 23) den Satz aufgestellt hatte: *Καθόλου δέ φασι (οἱ Αἰγύπτιοι) τοὺς Ἕλληνας ἐξιδιάζεσθαι τοὺς ἐπιφανεστάτους ἥρωάς τε καὶ θεοὺς ἔτι δὲ ἀποικίας τὰς παρ' ἑαυτῶν*, fährt er (c. 24) fort: *Καὶ γὰρ Ἡρακλέα τὸ γένος Αἰγύπτιον εἶναι .... Ὁμολογουμένου γὰρ ὄντος παρὰ πᾶσιν, ὅτι τοῖς Ὀλυμπίοις θεοῖς Ἡρακλῆς συνηγωνίσατο τὸν πρὸς τοὺς Γίγαντας πόλεμον, φασὶ τῇ γῇ μηδαμῶς ἁρμόττειν γεγεννηκέναι τοὺς Γίγαντας κατὰ τὴν ἡλικίαν, ἣν οἱ Ἕλληνές φασιν Ἡρακλέα γενέσθαι, γενεᾷ πρότερον τῶν Τρωϊκῶν· ἀλλὰ μᾶλλον, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν τῶν ἀνθρώπων. Ἀπ' ἐκείνης μὲν γὰρ παρ' Αἰγυπτίοις ἔτη καταριθμεῖσθαι πλείω τῶν μυρίων, ἀπὸ δὲ τῶν Τρωϊκῶν ἐλάττω τῶν χιλίων καὶ διακοσίων .... Τὸν δὲ ἐξ Ἀλκμήνης γενόμενον ὕστερον πλείοσιν ἔτεσιν ἢ μυρίοις Ἀλκαῖον ἐκ γενετῆς καλούμενον, ὕστερον Ἡρακλέα μετονομασθῆναι, οὐχ ὅτι δι' Ἥραν ἔσχε κλέος, ὥς φησιν ὁ Μάτρις, ἀλλ' ὅτι τὴν αὐτὴν ἐζηλωκὼς προαίρεσιν Ἡρακλεῖ τῷ παλαιῷ, τὴν ἐκείνου δόξαν ἅμα καὶ προςηγορίαν ἐκληρονόμησε.* Wir erfahren zugleich durch diese Stelle, dass der ältere ägyptische Herakles an dem Kriege der Götter gegen die Giganten Theil genommen habe.

Unsere Annahme, dass Arueris, der ältere Horus, mit ϨⲀⲢϨⲈⲖⲖⲞ, Herakles, identisch ist, fände nun ihre Bestätigung in einer Angabe des Eudoxus bei Athenaeus lib. IX, p. 392, der den phönikischen Herakles, welcher nach Herodot l. l. mit dem ägyptischen identisch ist, für einen Sohn der Asteria, d. h. für einen Sohn der Netpe, erklärt (s. Note 165); denn Arueris ist ja auch einer der fünf Söhne der Netpe. Die Stelle bei Athenaeus lautet: *Εὔδοξος δ' ὁ Κνίδιος ἐν πρώτῳ γῆς περιόδου τοὺς Φοίνικας λέγει θύειν τῷ Ἡρακλεῖ ὄρτυγας, διὰ τὸ τὸν Ἡ ρ α κ λ έ α τὸν Ἀστερίας καὶ Διός, πορευόμενον εἰς Λιβύην ἀ ν α ι ρ ε θ ῆ ν α ι ὑ π ὸ Τυφῶνος· Ἰολάου δ' αὐτῷ προςενέγκαντος ὄρτυγα καὶ προςαγαγόντος ὀσφρανθέντα ἀναβιῶναι.* Dass Eudoxus den Zeus als Vater des Herakles angiebt, während bei Plutarch Re-Helios der Vater des Arueris ist, beweist Nichts gegen diese Annahme, denn rücksichtlich der Väter der Kroniden sind die Angaben nicht einstimmig (s. unten Note 187).

Die Identität des Herakles und des älteren Horus, des Arueris, fände ferner ihre Bestätigung in der Angabe des Plutarch (de Iside

c. 56), dass Horus den Beinamen Καῖμις gehabt habe: Τὸν μὲν Ὧρον εἰώθασιν Καῖμιν προςαγορεύειν, ὅπερ ἐστὶν ὁρώμενον. Woher Plutarch diese Etymologie hat, ist schwer zu begreifen; der Urheber dieser Herleitung müsste denn etwa an ΚΙΜ Ν ΒΑλ, nutus oculi, gedacht haben. Man könnte sich versucht fühlen, das plutarchische καῖμις auf den Namen ϨΕΜΙ, ϨΕΜΜΕ, gubernare, regere, navem gubernare, zurückzuführen, da Horus in der Unterwelt gewöhnlich als Fährmann oder Steuermann ϨΕΜ der Baris erscheint, worin die Götter oder die Seelen über den acherusischen See fahren; so ist bei Wilkinson pl. 47, fig. 3 die Baris des Atmu abgebildet, in welcher der sperberköpfige Horus am Steuerruder steht, mit einer Ueberschrift über dem Steuer, welche die Baris als das Eigenthum des Horus bezeichnet: ΒΑ ΕΝ ϨⲰΡ CΙ (Ν) ΟΥCΙΡΙ, Baris Hori, filii Osiridis. Es kommen aber noch andere Formen desselben Namens vor, die auf eine ägyptische Wurzel ϪΕΜ, ΚΟΜ, ϪⲰΜ, schliessen lassen, die gleichzeitig mit einer Form ΚΕΜ, ϪⲰΜ, ΧⲰΜ in Gebrauch gewesen zu sein scheint, da nach einem schon mehrfach berührten Lautgesetze im Aegyptischen die Zischlaute Ϫ, Ϭ, Ϣ mit den Gaumenlauten Κ, Χ, Ϩ eng verwandt sind und vielfach in einander übergehen. So allein erklärt es sich, wie von Eratosthenes in seinem Canon regum Thebanorum bei Syncellus p. 109 (Hermapion, Appendix p. 28) ein ägyptisches Wort ϬΕΜ durch Herakles übersetzt werden kann; denn der Grieche, der keinen dem Ϫ, Ϭ, Ϣ entsprechenden Zischlaut *sch* in seiner Sprache hatte, musste sich begnügen, das ägyptische ϪΕΜ durch *ΣΕΜ* wiederzugeben; seine Worte lauten: Θηβαίων κς´ ἐβασίλευσε Σεμφουκράτης, ὃ ἐστιν Ἡρακλῆς Ἁρποκράτης, ἔτη ιη´. Φουκράτης ist, wie wir sehen werden, das ägyptische und koptische ΠΟΥ ϨΡΟΤΙ, infans parvulus, so dass Σεμ-φου-κρατης dem ägyptischen ϪΕΜ-ΠΟΥ-ϨΡΟΤΙ vollständig entspricht: Herakles das Kind. Derselbe Name findet sich im Etymologicum magnum (s. v. χῶνες) unter der Form *ΧΩΝ*: τὸν Ἡρακλῆν φασι κατὰ τὴν Αἰγυπτίων διάλεκτον χῶνα λέγεσθαι. Von diesem Worte kommt endlich auch noch die Form *ΧΩΜ* vor; denn eine Gegend Aegyptens in der Nähe der Pyramiden, die bei Eusebius (chronic. p. 14) in einem Citate aus Manetho Κωχώνη heisst, wird bei Syncellus p. 55 in dem nämlichen Citate aus Manetho von Julius Africanus Κωχώμη genannt; das sind aber die ägyptischen Wörter ΚΟΙ ϨⲰΜ, regio Herculis. Die Wörter ϪΕΜ, ΚΗΜ, ΧⲰΜ entsprechen aber alle dem koptischen ϪⲰΜ, robur, fortitudo, virtus, fortis, ein für den Herakles passender Beiname. Damit würden zugleich andere Stellen der Alten stimmen, welche den Namen Herakles durch virtus erklären. So Macrobius Saturnal. I, 20: *Hercules creditur et Gigantes interemisse, cum coelo propugnaret, quasi*

virtus Deorum. In demselben Sinne nennt Jamblich (vita Pythag. c. 28, p. 131) *τὸν Ἡρακλέα τὴν δύναμιν τῆς φύσεως.* Auf dieser Identität der Namen Horus und Herakles scheint es demnach zu beruhen, wenn ein und derselbe Plutarch (de Iside c. 61) erklärt: *Τὴν μὲν ἐπὶ τῆς τοῦ ἡλίου περιφορᾶς τεταγμένην δύναμιν Ὧρον, Ἕλληνες δὲ Ἀπόλλωνα καλοῦσιν,* während er an einer anderen Stelle desselben Traktates (de Iside c. 41) sagt: *Καὶ τῷ μὲν ἡλίῳ τὸν Ἡρακλέα μυθολογοῦσιν ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν.*

Nach allem diesem wäre also die Identität von Horus dem Aelteren und Herakles sehr wahrscheinlich. Horus dem Aelteren entspräche dann in der griechischen Mythologie Herakles, und Horus dem Jüngeren Apollon, wie Herodot es angiebt. Damit steht aber die Angabe des Herodot im Widerspruch, dass Herakles einer der Zwölfe, d. h. der zweiten Göttergeneration, gewesen sei, während er den Osiris zu den Göttern der dritten Generation rechnet; denn II, 43 sagt er: *Ἡρακλέος δὲ πέρι τόνδε τὸν λόγον ἤκουσα, ὡς εἴη τῶν δυώδεκα θεῶν .... ὡς δὲ αὐτοὶ λέγουσι, ἐτεά ἐστι ἑπτακισχίλια καὶ μύρια ἐς Ἄμασιν βασιλεύσαντα, ἐπεί τε ἐκ τῶν ὀκτὼ θεῶν οἱ δυώδεκα θεοὶ ἐγένοντο, τῶν Ἡρακλέα ἕνα νομίζουσι.* Und II, 145: *Διόνυσος δὲ (νομίζεται εἶναι) τῶν τρίτων (θεῶν) οἳ ἐκ τῶν δυώδεκα θεῶν ἐγένοντο. Ἡρακλέϊ μὲν δὴ ὅσα αὐτοὶ Αἰγύπτιοί φασι εἶναι ἔτεα ἐς Ἄμασιν βασιλέα, δεδήλωταί μοι πρόσθε .... Διονύσῳ δὲ .... πεντακισχίλια καὶ μύρια λογίζονται εἶναι ἐς Ἄμασιν βασιλέα.* Denn da Osiris der ältere Bruder des Arueris ist, so kann entweder Herakles nicht zur zweiten Göttergeneration, zu den Zwölfen, gehört haben, oder Osiris nicht zur dritten Generation, oder, wenn beide Angaben richtig wären, so könnten Herakles und Arueris nicht identisch sein. Nur ein reichlicheres hieroglyphisches Material kann über diese Widersprüche in den Angaben der Alten entscheiden.

Noch andere Widersprüche haben in der Verwechslung des Herakles-Arueris mit verwandten oder ähnlich klingenden Götternamen ihren Grund. So z. B. wenn Diodor I, 21 neben der Besiegung des Typhon, d. i. des Ombte-Seth, durch Horus den Jüngeren noch eine Besiegung des Antaeus durch Herakles erwähnt, so ist offenbar auf den Herakles übergetragen, was Horus dem Jüngeren zukommt; denn da Antaeus derselbe Name ist wie Ombte, nur in gräcisirter Form, so ist die Identität der Begebenheit klar.

Eine zweite Verwechslung findet bei Diodor I, 18 zwischen Arueris und Mui statt. Da nämlich Arueris von den Späteren durch Apollon wiedergegeben wurde, der bei den Griechen Gott der Dichtkunst ist, so macht Diodor den Arueris, denn diesen versteht auch er unter dem Apollon, zum Musagetes, eine Rolle, die bei den Aegyptern offenbar nur dem Mui, dem Ari-hos-nofre, dem Dichtgotte, zukommen konnte. Aus dieser Verwechslung mag es sich denn auch erklären, dass Diodor dem Arueris als Apollo den Lorbeer, die *δάφνη*, geheiligt sein lässt (I, 17), wie dem Osiris den Epheu, während wahrscheinlich dem Mui der Lorbeer geheiligt war, von dessen Gattin Taphne er wohl den Namen trug.

Eine dritte Verwechslung des Herakles mit Sevek, der Urzeit, findet sich bei Damasc. quaest. de prim. princ. p. 381. Damascius nennt das dritte der göttlichen Urwesen, den χρόνος ἀγήραος, Herakles. Dies ist, wie oben Note 82 nachgewiesen worden, eine Verwechslung des Wortes ⲁⲣϩⲉⲗⲗⲟ, non-senescens, ἀγήραος, mit dem Namen ϩⲁⲣ-ϩⲉⲗⲗⲟ, Horus der Alte, Ἆρος πρεσβύτερος, der von uns aufgestellten ägyptischen Urform des gräcisirten Namens Herakles. Da die Aehnlichkeit zwischen den beiden Wörtern ⲁⲣ-ϩⲉⲗⲗⲟ und ϩⲁⲣ-ϩⲉⲗⲗⲟ gross genug ist, so erklärt sich die Uebertragung des griechischen Namens Herakles auf Sevek daraus auf das Einfachste und ist zugleich ein Umstand, der für die Richtigkeit des Namens ϩⲁⲣ-ϩⲉⲗⲗⲟ günstig spricht.

Eine Verwechslung des Hor-oeri mit Hor-pi-Re, dem Sonnengotte, findet endlich in der schon oben (Note 181) angeführten Stelle des Plutarch (de Iside c. 12) statt. Die Stelle heisst: Ἶσιν δὲ καὶ Ὄσιριν ἐρῶντας ἀλλήλων καὶ πρινὴ γενέσθαι κατὰ γαστρὸς ὑπὸ σκότῳ συνεῖναι· ἔνιοι δέ φασι καὶ τὸν Ἀρούηριν οὕτω γεγονέναι. Nach dem bei Plutarch herrschenden Synkretismus ist in dieser Stelle Osiris für den Schöpfergeist Menth-Harseph, den Ἀρσαφής, genommen, mit welchem Osiris auch sonst bei Plutarch (z. B. de Iside c. 37) verwechselt wird, und Isis als die Neith die Urmaterie, wie Plutarch die Isis durchgängig auffasst. Diese waren in dem Schoss ihrer Mutter, d. h. in der alles Vorhandene noch ungesondert in sich schliessenden Urgottheit, im Urdunkel, schon mit einander vermählt und erzeugten so den grossen Horus (Hor-oueri, Ἀρούηρις) d. h. den Sonnengott Hor-pi-Re. Dass der Sonnengott, weil er, gleich allen übrigen kosmischen Gottheiten, Horus, Deus manifestus, ϑεὸς ἐπιφανής hiess, mit Arueris verwechselt und aus einem Sohne des Harseph und der Neith zu einem Sohne des Osiris und der Isis gemacht wurde, haben wir oben (Note 145) schon gesehen. So kommt in diese Stelle Sinn und Verstand. Nach seinem Tode wurde Arueris-Herakles mit Osiris und Typhon u. s. w. in der Sonne wohnend gedacht (s. unten Note 234), und in der Unterwelt war er einer der vier Genien des Todtenreiches (s. Note 247). Als solcher stand er auch, als Himmelspförtner, einer der vier Weltgegenden vor (ibid.).

185) Als Dritten in der Reihe der Kroniden nennt Plutarch ferner den Typhon. Dieser Name, der bei den griechischen Schriftstellern so häufig erwähnt wird, findet sich auf den bis jetzt bekannt gewordenen Hieroglypheninschriften nicht. Dagegen giebt Plutarch (de Iside c. 41) den Namen Seth als den bei den Aegyptern gebräuchlicheren Namen des Gottes an: τὸν Τυφῶνα Σὴϑ ἀεὶ Αἰγύπτιοι καλοῦσι. Und dieser Name findet sich auf hieroglyphischen Inschriften geschrieben wie folgt: [hieroglyphs] ⲤⲈⲦ, ⲤⲎⲦ, Seth. Das Zeichen [hieroglyph] bedeutet einen behauenen Stein und ist das bildliche Zeichen bei allen Namen von künstlichen oder natürlichen Steinarten; es steht bei dem Götterzeichen, um durch die Hinzufügung eines mit

dem Götternamen gleichlautenden Gegenstandes die Lesung der Zeichen genauer zu bestimmen, denn CET heisst auch lapis, Stein (Champoll. gr. ég. p. 100), und als Verbum: lapidare, steinigen. So wird bei dem Namenszeichen der Göttin Neith das Weberschiff NET zur Lautbestimmung hinzugefügt. Das dem Namen beigefügte Götterzeichen trägt die Kopfbildung des Bore, BωPE, eines wahrscheinlich nur phantastischen Thieres (s. Champoll. gr. ég. p. 119). Ganz dieselbe Götterfigur mit derselben Kopfbildung kommt auf Hieroglyphenbildern unter dem Namen oder OMBTE oder auch und BωP-OMBTE vor (Wilkinson pl. 38, part 2; pl. 39; pl. 78, fig. 1). Ombte, Bor, Seth sind also nur verschiedene Namen einer und derselben Gottheit. Dies bestätigt sich durch den Namen eines der 4 Genien der Unterwelt. Die sämmtlichen 4 Genien sind aus der Familie der Osiriden; der eine ist der affenköpfige Thot-Hapi, der andere der sperberköpfige Horus, der dritte der schakalköpfige Anepo, der vierte endlich, menschenköpfig dargestellt, ist unser Gott, denn er heisst: , AMCEΘ, OMCEΘ. oder (was offenbar nur eine kalligraphische Umstellung der Zeichen ist) d. h. Ombte-Seth.

Von diesem Namen ist zuvörderst der Name Ombte ein blosser Lokal-Beiname, weil Seth in Ombos verehrt wurde. Dies beweist nicht allein die völlig gleiche Schreibung der Stadt Ombos: sondern auch der Name Ombte selbst, der sehr häufig, als ein Ortsbeiname, das bildliche Zeichen für den Begriff Stadt bei sich hat; so steht z. B. bei Wilkinson pl. 39 über dem Boreköpfigen Gott die Inschrift: OMBTE, der aus Ombos. Ombte ist also kein eigentliches nomen proprium, sondern nur ein Ortszuname. Bei den Griechen kommt der Name Ombte auch vor unter der Form Antaeus, sowie auch die Stadt Ombos selbst als Ἀνταιούπολις vorkommt. Da ihnen aber der Name weniger geläufig war, so machten sie eine besondere Persönlichkeit daraus, welche in der griechischen Mythologie zu einem Riesen umgebildet wurde, den Herakles umgebracht habe: was eben nichts Anderes ist, als die Besiegung des Ombte-Typhon durch Horus-Herkeli. Diesen doppelten Irrthum, die Trennung des Herakles von Horus und des Antaeus von Typhon enthält eine Stelle bei Diodor. Sicul. 1, 21. Er erzählt, die Isis habe den Mord ihres Gemahles Osiris gerächt und *συναγωνιζομένου τοῦ παιδὸς αὐτῆς Ὥρου, ἀνελοῦσαν τὸν Τυφῶνα καὶ τοὺς συμπράξαντας, βασιλεῦσαι τῆς Αἰγύπτου· γενέσθαι δὲ τὴν μάχην παρὰ τὸν ποταμὸν, πλησίον τῆς νῦν Ἀνταίου κώμης καλουμένης, ἣν*

κεῖσθαι μὲν λέγουσιν ἐν τῷ κατὰ τὴν Ἀραβίαν μέρει, τὴν προςηγορίαν δ' ἔχειν ἀπὸ τοῦ κολασθέντος ὑφ' Ἡρακλέους Ἀνταίου, τοῦ κατὰ τὴν Ὀσίριδος ἡλικίαν γενομένου. Es ist auffallend genug, dass Diodor nicht ahnt, wie er eine und dieselbe Begebenheit (die Niederlage des Ombte-Typhon durch Horus) an einem und demselben Orte (Ombos, Antaeupolis) vor sich gegangen, unter verschiedenen Namen doppelt erzählt.

Ebenso scheint Typhon kein Eigenname, sondern ein nomen appellativum zu sein. Typhon scheint auch kein griechisches Wort zu sein, wie die verunglückten Herleitungen des Wortes aus dem Griechischen hinlänglich darthun. Es ist wahrscheinlich nur die hellenisirte Form des ägyptischen Wortes ϮΟΥΒΕ, adversarius, inimicus, Widersacher, Feind, von ϮΟΥΒΕ, adversari, resistere, contradicere, pugnare, ϮΟΥΒΕ, oppositio, ЄΤΟΥΒΕ, adversarius u. s. w.; also wäre Typhon der Widersacher, der Feind κατ' ἐξοχήν, da ja die ganze Geschichte der Osiriden sich um die Feindschaft und den Kampf zwischen Osiris und Seth herumdreht.

Von Seth giebt Plutarch (de Iside c. 41, 49 u. 62) ein paar Erklärungen, die zwar von einem des Aegyptischen Kundigen, also wahrscheinlich einem ägyptischen Schriftsteller, herrühren müssen, denn sie sind wirklich ägyptisch, die aber auch zugleich beweisen, dass der ägyptische Erklärer selbst nicht Rath wusste, denn seine Erklärungen führen durchaus zu keinem festen Begriff. An einer der Stellen (c. 49) sagt z. B. Plutarch: Typhon bedeute die ungeregelten und „titanischen" Begierden der Seele, und das deute der ägyptische Name Seth selbst an, καὶ τοὔνομα κατηγορεῖ τὸ Σήθ, ᾧ τὸν Τυφῶνα καλοῦσι· φράζει μὲν τὸ καταδυναστεῦον καταβιαζόμενον (weil nämlich СЄТ im Aegyptischen und Koptischen projicere, prosternere, niederwerfen, hinwerfen u. s. w. bedeutet), φράζει δὲ τὴν πολλάκις ἀναστροφὴν (ΤΑ-СΘЄ heisst reducere, reverti) καὶ πάλιν ὑπερπήδησιν (denn СΑΑΤ heisst transgredi, transire, praetergredi). Solcher Etymologieen liessen sich noch ein halbes Dutzend machen, denn die Zahl der Stämme auf СТ mit wechselnden Vokalen ist nicht unbedeutend. Es ist in solchen Fällen besser zu sagen, dass man keine wirklich erklärende Herleitung des Wortes angeben kann; und das soll hiermit von Seiten des Verfassers gesagt sein.

Ebensowenig lassen sich von den übrigen Namen des Ombte: Bore, Bebon u. s. w. genügende Erklärungen geben, und was Plutarch vorbringt, ist von demselben Schlage, wie seine Etymologie von Seth. Βωρ heisst intumescere, fervere, ardere, ΒωΡ als nom. appellat. könnte also intumescens, fervens, ardens bedeuten und die feindselige heftige Gemüthsart des Gottes bezeichnen. Aus der Zusammensetzung von ΒωΡ und СΗΘ ist ohne Zweifel der griechische Name Perses entstanden, mit welchem Typhon ebenfalls bezeichnet wird. Die gräcisirte Form: Perses schliesst sich an die griechische Wurzel πέρθω,

zerstören an, wie die Griechen überhaupt lieben, ausländische Wörter so umzuwandeln, dass sie sich an griechische Stämme anschliessen und dadurch für das griechische Ohr eine Bedeutung erhalten; so wird aus **ⲦⲞⲨⲂⲒ**, adversarius, *Τυφῶν*, der Gluthwind, u. s. w. Dass Perses mit dem griechischen Heroen Perseus verwechselt wurde, erhellt aus Herod. II, 91; Diod. I, 24. Der Name *βηβων* könnte das ägyptische **ⲂⲀⲒ-ⲂⲰⲚ**, genius malus, spiritus (Deus) malus, bedeuten; denn [hieroglyphs] **ⲂⲀⲒ** heisst spiritus, anima, und **ⲂⲰⲚ** malus; das würde ebenfalls ein passender Name für den Typhon sein, da er ja in den späteren Zeiten als das böse Prinzip betrachtet wurde; doch mehr als wahrscheinlich sind beide Etymologieen nicht, und die eigentliche Bedeutung des Gottes bestimmen sie auch nicht.

Die wahre Bedeutung des Ombte-Seth-Typhon wird aus Folgendem erhellen: nach Plutarch (de Is. c. 50) waren dem Typhon der Esel, das Krokodil und das Nilpferd geweiht: *Τῶν μὲν ἡμέρων ζώων ἀπονέμουσιν αὐτῷ (τῷ Τυφῶνι) τὸ ἀμαθέστατον, ὄνον· τῶν δ' ἀγρίων τὰ θηριωδέστατα κροκόδειλον καὶ τὸν ποτάμιον ἵππον.* Nun sagt Herodot II, 71, dass die Flusspferde nur im papremitischen Kreise und sonst nirgends in Aegypten heilig gehalten wurden: *οἱ δὲ ἵπποι οἱ ποτάμιοι νομῷ μὲν τῷ Παπρημίτῃ ἱροί εἰσι, τοῖσι δὲ ἄλλοισι Αἰγυπτίοισι οὐκ ἱροί.* Es sind aber bekanntlich die einem Nomos heiligen Thiere diejenigen, welche der Schutzgottheit des Nomos geweiht waren. Der Schutzgott des papremitischen Kreises war nach Herod. II, 63, 64 Ares der Kriegsgott, das Hippopotamos also dem Ares geweiht. Das Hippopotamos war demnach zugleich dem Typhon und dem Ares heilig. Dies macht schon geneigt, den Typhon und den Ares für einen und denselben Gott zu halten. Diese blosse Vermuthung wird aber durch Folgendes zur Gewissheit gesteigert: wenn das Hippopotamus dem Ares geweiht war, so musste nun auch das Hippopotamus geradezu als Repräsentant des Ares betrachtet werden können, wie z. B. die der Neith geheiligte Kuh Ehe geradezu die Neith vorstellte und ihre Titel erhielt (s. oben in Note 135 die Inschrift „Ehe (die Kuh) die Mutter der Götter"). Dies zu vermuthen giebt folgende Erzählung Plutarchs Veranlassung. In seiner Abhandlung de Iside c. 32 sagt er bei Gelegenheit der Erklärung einer in der Vorhalle des Minerventempels zu Sais befindlichen Inschrift, das Hippopotamus sei ein Symbol der Unverschämtheit, und als Begründung dieser Erklärung fährt er fort: denn es (das Hippopotamos) soll seinen Vater umgebracht und mit der eigenen Mutter sich begattet haben. Dass hier das Flusspferd als Thier nicht gemeint sei, braucht man Niemandem erst zu beweisen. Es ist also offenbar, dass hier das Flusspferd durch irgend eine Ideenverbindung der Stellvertreter einer bestimmten Persönlichkeit ist. Jeder Sachkenner wird daher augenblicklich darauf verfallen, dass dieser Stellvertretung irgend eine mythologische in den Götterkreis gehörige Erzählung zu Grunde liegen müsse, indem nach ägyptischer Vorstellungsweise

unter dem Thiere nur die durch das Thier vorgestellte Gottheit verborgen sein kann: nach dem Vorhergegangenen also unter dem Hippopotamus nur Ares oder Typhon. Dies wird denn bestätigt und zugleich alles weitere Rathen unnöthig gemacht durch eine bei Herodot (II, 63 und 64) erhaltene Notiz. Am Feste des Ares zu Papremis, erzählt er, findet eine grosse Prügelei zu Ehren des Gottes Statt, zur Erinnerungsfeier, dass er einst mit Gewalt in das Haus seiner Mutter eingedrungen sei und seiner Mutter beigewohnt habe. Was also Plutarch vom Hippopotamus erzählt, berichtet Herodot von dem Ares selbst. Die vollkommene Identität des Ares und des Hippopotamus ist dadurch bewiesen. Das Hippopotamus stellt gerade so gut den Ares vor, wie der Kynokephalus den Tate, der Schakal den Anubis, der Ibis den Joh-Taate, die Schlange den Kneph, der Bock den Pan-Menth, der Widder den Amun u. s. w. Nun nennt aber Plutarch das Hippopotamus ausdrücklich auch als Bild d. h. Repräsentant des Typhon (de Iside c. 50): *Ἐν Ἑρμουπόλει Τυφῶνος ἄγαλμα δεικνύουσιν ἵππον ποτάμιον, ἐφ᾽ οὗ βέβηκεν ἱέραξ* (der Arueris), *ὄφει* (mit Apophis der Schlange, Kronos) *μαχόμενος· τῷ μὲν ἵππῳ τὸν Τυφῶνα δεικνύντες.* Dasselbe bestätigt Eusebius in seiner praep. ev. l. III, c. 12: *Τὸ δὲ δεύτερον φῶς τῆς Σελήνης ἐν Ἀπόλλωνος πόλει καθιέρωται· ἔστι δὲ τούτου σύμβολον ἱερακοπρόσωπος ἄνθρωπος, ζιβύνῃ χειρούμενος Τυφῶνα, ἱπποποτάμῳ εἰκασμένον.* Die Identität des Ares und des Typhon ist mithin klar.

Nun erhält noch Manches Licht, was von Typhon berichtet wird. Typhon hatte seine Schwester Nephthys zur Gemahlin; ausserdem wird aber auch noch eine Göttin Thueris als Nebenfrau des Typhon genannt (Plut. de Iside c. 19). Diese Thueris soll aber im Kampfe des jüngern Horus gegen Typhon auf der Seite des Horus gestanden sein, nachdem dieser sie von den Verfolgungen einer Schlange gerettet habe. Dies Alles wird nun durch die Identität des Ares und des Typhon klar. Ist Ares der Typhon, so ist die Mutter des Ares dieselbe wie die Mutter des Typhon, nämlich Netpe. Seiner Mutter Netpe that also Ares-Typhon Gewalt an, und seine eigene Mutter ist also die Nebenfrau, die Ares-Typhon neben seiner eigentlichen Gemahlin, seiner Schwester Nephthys, hatte. Dadurch erklärt sich denn auf einmal der Name Thueris, den Plutarch der Nebenfrau des Typhon in der citirten Stelle beilegt. Thueris, *Θουηρις*, ist nämlich der allen höheren und älteren Göttinnen gemeinsame Titel: **Ϯ ⲱⲏⲣⲓ**, magna, die Grosse, der oben (in Note 163) auch als Titel der Netpe vorkam. Dadurch wird nun auch die Bedeutung der die Netpe verfolgenden Schlange klar: es ist nämlich die Schlange Apophis, die riesige Schlange, der Götterfeind, d. h. Kronos, Seb, der eigene Gemahl der Netpe, der nach der ägyptischen und griechischen Mythologie mit der Netpe in Unfrieden und Feindschaft lebte; die Verfolgung der Netpe durch ihren Gemahl, den Kronos, den Apophis, wird also wohl eine Scene aus dem grossen Götterkampfe sein, in welchem Rhea mit ihren Söhnen gegen ihren Mann stritt.

Demnach kann auch die Schlange, gegen welche Typhon in Gestalt eines Flusspferdes vereint mit Arueris in Gestalt eines Habichts kämpft (de Iside c. 50), Niemand Anderes sein, als Seb-Kronos, die Riesen-Schlange Apophis. Verbindet man nun diese Stelle mit jener andern (c. 32), wo vom Hippopotamus (Typhon) berichtet wird, es habe seinen Vater, den Seb, Kronos, getödtet, so ergiebt sich daraus, dass Typhon-Ares gleich seinen beiden andern Brüdern, dem Osiris und dem Arueris, an jenem grossen Götterkampfe gegen seinen Vater Seb-Kronos Theil genommen habe, und dass die endliche Tödtung des Kronos durch Typhon-Ares geschehen sei.

Nach seinem Tode wurde Typhon-Seth, gleich seinen beiden Brüdern Osiris und Arueris, von den Aegyptern in der Sonne wohnend gedacht. Denn nach einer Stelle des Jamblich (de myst. Aegypt. sect. VIII, c. 3, p. 159, vgl. unten Note 234) liessen die Aegypter 4 männliche und 4 weibliche Gottheiten in der Sonne wohnen. Diese Gottheiten sind nach den bisherigen Untersuchungen: Mui und Taphne seine Gemahlin, Osiris und Isis, und endlich Arueris und wahrscheinlich die Anath. Das letzte Götterpaar würden dann Typhon-Seth mit der Nephthys sein. Nur dadurch lässt sich erklären, wie Typhon-Seth mit der Sonne in die Verbindung kommt, in welcher er nach vielen Stellen der Alten unläugbar steht. So sagt Plutarch (de Iside c. 51): *διὸ καὶ καταφρονεῖν ἄξιόν ἐστι τῶν τὴν ἡλίου σφαῖραν Τυφῶνι προςνεμόντων ..... αὐχμὸν (γάρ), ὅς φθείρει πολλὰ τῶν ζώων καὶ βλαστανόντων, οὐχ ἡλίου θετέον ἔργον, ἀλλὰ τῶν ἐν γῇ καὶ ἀέρι μὴ καθ' ὥραν κεραννυμένων πνευμάτων καὶ ὑδάτων* (vgl. de Iside c. 41). Aus dieser Stelle sieht man klar, dass Plutarch eine ägyptische Meinung bekämpft, welche den Typhon in die Sonne versetzte und ihm die schädliche verdorrende Hitze, die versengende Sonnengluth zuschrieb. Dieser Wirkungskreis des Typhon-Seth, dem Aegypter um so wichtiger, weil er den noch in der Gegenwart fortdauernden Einfluss des Gottes auf die Erde bestimmte, scheint nun auch bei den Griechen den Namen Typhon als Bezeichnung des Gottes vorherrschend gemacht zu haben; denn obgleich das Wort Typhon im Aegyptischen ursprünglich weiter Nichts als Feind, Gegner bedeutete, so nahm es der Grieche doch offenbar in dem Sinne des gleichlautenden griechischen Wortes *τυφώς*, Wirbelwind, Sturmwind, Gluthwind, und daher die Erklärung des Hesychius: *Τυφῶν, ὁ μέγας ἄνεμος .... Τυφῶνος πυρώδους δαίμονος.* So galt also Typhon-Seth als Erzeuger der versengenden Hitze und des durch die Sonnenhitze hervorgebrachten Gluthwindes, während Osiris, der gute Gott, der das Wachsthum befördernden, befruchtenden Kraft der Sonne (de Iside c. 33) oder (wie sich Plut. de Iside c. 40 ausdrückt) ihrem erzeugenden und ernährenden Ausflusse (Wehen, Hauche: *τὸ γόνιμον πνεῦμα καὶ τρόφιμον*) vorstand. Im Deutschen fehlt das mit *πνεῦμα* ganz gleichbedeutende und es erschöpfend wiedergebende Wort. So erklärt sich denn vollkommen eine andere Stelle bei Plutarch (de Iside c. 61), worin die drei in der Sonne wohnenden Gottheiten mit ihrem eigenthümlichen Wirkungs-

kreise vorkommen: *Ἐν δὲ ταῖς Ἑρμοῦ λεγομέναις βίβλοις ἱστοροῦσι γεγράφθαι περὶ τῶν ἱερῶν ὀνομάτων, ὅτι τὴν μὲν ἐπὶ τῆς τοῦ ἡλίου περιφορᾶς τεταγμένην δύναμιν Ὧρον, Ἕλληνες δ' Ἀπόλλωνα καλοῦσι· τὴν δὲ ἐπὶ τοῦ πνεύματος* (des von der Sonne ausgehenden die Welt durchwehenden Ausflusses) *οἱ μὲν Ὄσιριν, οἱ δὲ Σάραπιν, οἱ δὲ Σῶθι Αἰγυπτιστί.* Die über die Ausflüsse der Sonne gesetzten Gottheiten waren also Osiris und Typhon, Osiris natürlich die den guten erzeugenden und ernährenden Ausflüssen vorstehende, Typhon die den versengenden und schädlichen. Osiris nämlich und Sarapis sind gar keine gesonderten Gottheiten, sondern nur verschiedene Namen eines und desselben göttlichen Wesens; wenn also ein Theil der ägyptischen Schriftsteller Osiris, der andere Sarapis namhaft macht, so ist dies gar keine Meinungsverschiedenheit; der als ägyptisch angegebene Name Sothi bezeichnet aber Niemanden, als den Typhon-Seth, denn Seth und Soth, **ⲤⲈⲦ** und **ⲤⲰⲦ** ist durchaus ein und dasselbe Wort, wie die unzähligen Fälle beweisen, wo dieselben Konsonanten mit wechselnden Vokalen verschiedene Wurzelverben bilden, die alle dieselbe Bedeutung haben, wie z. B.: **ⲠⲀϨ, ⲠⲈϨ, ⲠⲰϨ,** findere, scindere; **ϢⲀⲦ, ϢⲈⲦ, ϢⲰⲦ, ϢⲀⲀⲦ, ϢⲈⲈⲦ, ϢⲰⲰⲦ,** indigere, carere, exigere, petere u. a. m.

Zugleich aber war Seth auch eine in der Unterwelt herrschende Gottheit, eine der vier Genien des Todtenreiches (s. Note 247) und als solcher auch einer der vier Himmelspförtner, welche den vier Weltgegenden vorstanden (ib.). Seth insbesondere stand dem Süden vor. Zugleich aber war ihm (wie wir unten Note 234 sehen werden) das Vorsteheramt über das Meer zugetheilt, während seine Schwester und Gattin Nephthys die Hüterin der Meeresküsten war. Aus diesen verschiedenen kosmischen Aemtern des Seth entspringen alle die verschiedenen Allegorisirungen und Deutungsversuche, die Plutarch in seiner Abhandlung de Iside et Osiride in so grosser Zahl über den Typhon vorbringt.

Die ursprüngliche Bedeutung des Ombte-Seth-Typhon war also die eines Kriegsgottes, Ares; eines Gottes von ungestümem, wildem und rohem Charakter, aber immerhin noch eines wesentlich guten Gottes, denn er nahm ja am Kampfe der guten Götter gegen seinen Vater Seb, Kronos, Antheil. Als Kriegsgott hatte Ombte-Seth seinen Tempel, seine Priester und sein Orakel, wie Herodot II, 83 ausdrücklich sagt: *καὶ γὰρ Ἡρακλέος μαντήϊον αὐτόθι (ἐν Αἰγύπτῳ) ἐστὶ, καὶ Ἀπόλλωνος, καὶ Ἀθηναίης, καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Ἄρεος καὶ Διός.* Als Kriegsgott kommt er auch auf Hieroglyphenbildern vor, so bei Wilkinson pl. 39, wo er auf einer Tempelwand zu Karnak dargestellt wird, wie er neben Arueris den König Thutmosis (aus der 18. Dynastie um 1700 v. Chr.) im Bogenschiessen unterrichtet. Ebenso kommt er bei Wilkinson pl. 78 vor, wie er mit Arueris einen andern König derselben 18. Dynastie mit erhobener Hand segnet; nach der hieroglyphischen Ueberschrift ist es der König Amun-mai-Ramses, der bekannte grosse Eroberer Sesostris, der seinem Volke allerdings unter

dem ganz besonderen Schutze des Kriegsgottes musste zu stehen scheinen. Alle übrigen Bedeutungen, die dem Seth beigelegt werden, beziehen sich auf die Aemter, denen er nach seinem Abschiede von der Erde als ein körperloses rein geistiges Wesen, ein Dämon, bei der Verwaltung des Weltganzen vorsteht.

Erst in der späteren Zeit, als der Kultus des Osiris und der Isis immer mehr vorherrschend wurde, bis diese Gottheiten für die Mehrzahl der Aegypter ganz an die Stelle der höheren und älteren Gottheiten traten, und Osiris mit der Isis als die beiden grössten und höchsten Gottheiten betrachtet wurden, da steigerte sich auch die Bedeutung des Ombte-Seth aus einem rohen Kriegsgotte zu einem Repräsentanten des bösen Prinzips selbst, und Osiris, Isis und Typhon traten geradezu an die Stelle der bei der grösseren Masse gar nicht mehr bekannten höchsten viereinigen Urgottheit. Osiris vertrat die Stelle des Amun, Isis die der Pascht und der Neith, und Typhon (Ombte-Seth) die der bösen Urgottheit des Sevek. Und dies ist der Entwicklungsstand der ägyptischen Glaubenslehre bei Plutarch und seinen Zeitgenossen, nachdem schon zur Zeit des Herodot der Dienst des Osiris und der Isis der einzige über ganz Aegypten ausgebreitete war (Herod. II, 42). Und daher kommt es, dass in Plutarchs Abhandlung jene gränzenlose Begriffsverwirrung und Deutungswillkühr herrscht, besonders da Plutarch als Neuplatoniker in diesen seinen drei höchsten Gottheiten: dem Osiris, der Isis und dem Typhon, auch noch seine neuplatonischen 3 Urprinzipien, den Geist, die Materie und das Böse, wiederfindet. Ohne die Hieroglyphenbilder und -inschriften wäre es ganz unmöglich gewesen, aus diesem Chaos etwas Vernünftiges und Geordnetes herauszubringen. Kein Wunder daher, dass Plutarch die bisherigen Bemühungen der Gelehrten, welchen die ägyptischen Denkmäler noch unzugänglich waren, so sehr irre geleitet hat. Aus dieser späteren Zeit rührt nun auch wohl die wunderliche Verfolgung her, welche dem Namenszeichen des Ombte-Seth-Typhon ℑ nach dem einstimmigen Berichte der Reisenden in einem Theile der noch vorhandenen ägyptischen Tempelreste widerfahren ist. Champollion, Rosellini und Wilkinson berichten nämlich, dass sich dieses Namenszeichen an vielen Stellen zerstört und mit dem Meisel zerhauen vorfinde, gleichsam als wenn es in späteren Zeiten anstössig gewesen wäre. Natürlich; Ombte-Seth, der in früheren Zeiten als Kriegsgott verehrt worden war und gleich den übrigen Kroniden seine Tempel, seine Priester, ja selbst sein Orakel hatte (Herodot II, 83), weil er für einen Gott von wesentlich gleicher Natur mit allen übrigen Gottheiten angesehen wurde, musste in späteren Zeiten, als man ihn für das personificirte böse Prinzip zu halten anfing, der frommen Gesinnung in einem Tempel Anstoss erregen; und daher die Ausmerzung seines Namens.

186) Am vierten Schalttage war nach Plutarch die Isis geboren, welche zugleich die Gemahlin ihres Bruders Osiris wurde; dem Plutarch (in derselben Stelle de Iside c. 12) gilt sie als eine Tochter des

Hermes, des Tat; nach Diodor (I, 27) ist sie nur von Tat erzogen, wie eine auf den angeblichen Gräbern des Osiris und der Isis befindliche Inschrift will; *Ἐπὶ μὲν τῆς Ἴσιδος ἐπιγεγράφθαι· Ἐγὼ Ἶσις εἰμί, ἡ βασίλισσα πάσης χώρας, ἡ παιδευθεῖσα ὑπὸ Ἑρμοῦ, καὶ ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα οὐδεὶς δύναται λῦσαι. Ἐγώ εἰμι ἡ τοῦ νεωτάτου θεοῦ Κρόνου θυγάτηρ πρεσβυτάτη. Ἐγώ εἰμι γυνὴ καὶ ἀδελφὴ Ὀσίριδος βασιλέως. Ἐγώ εἰμι ἡ πρώτη καρπὸν ἀνθρώποις εὑροῦσα. Ἐγώ εἰμι μήτηρ Ὥρου τοῦ βασιλέως. Ἐγώ εἰμι ἡ ἐν τῷ ἄστρῳ τῷ κυνὶ ἐπιτέλλουσα. Ἐμοὶ Βούβαστος ἡ πόλις ᾠκοδομήθη. Χαῖρε, χαῖρε Αἴγυπτε ἡ θρέψασά με.* Zugleich enthält diese Stelle so ziemlich alle die Aemter und Wirkungskreise, welche in der ächten älteren ägyptischen Glaubenslehre der Isis beigelegt wurden. Sie erscheint darin als die älteste Tochter des Kronos (Seb), als Schwester und Gemahlin des Osiris, als Mutter des Horus, demnächst als Gesetzgeberin, insofern die Einrichtung des geselligen Lebens und der ägyptischen Staatsverfassung ihr unter der Mithülfe des Tat zugeschrieben wird, als Stifterin und Verbreiterin des Ackerbaues, und endlich als Vorsteherin und Reglerin des Hundssternes, des Sirius, der ihr geweiht war und nach dessen Aufgang die Aegypter ihre Jahresrechnung ordneten. Ausser diesen Aemtern war ihr Wirkungskreis in der Unterwelt, als Beherrscherin des Todtenreiches mit ihrem Bruder und Gemahl Osiris, ihr wichtigstes Attribut. Auf diese verschiedenen Beziehungen gründen sich nun auch die verschiedenen Namen und Titel, welche die Isis erhält. Ihr Name Isis, ТІ НС, ТІ АС, bedeutet vetus, antiqua (Diodor. Sic. I, 11: *τὴν δὲ Ἶσιν μεθερμηνευομένην εἶναι παλαιάν*) und kommt als Beiname der beiden weiblichen Urgottheiten, der Neith und der Pascht, vor (s. oben Note 94 und 97). Ja НСІ, die alte, ist selbt ein Zuname der Stadt Theben (s. Note 92 und 94). Die von Plutarch (de Iside c. 3 und c. 60) versuchte Ableitung des Namens *Ἶσις* aus dem griechischen Verbum *εἰδέναι* (vgl. Note 188) ist natürlich grundlos. Eigenname für die Schwester und Gemahlin des Osiris wurde das Wort wohl aus dem einfachen Grunde, weil diese ja zugleich *πρεσβυτάτη θυγάτηρ Κρόνου*, ТІ НС СІ Ν̄ СЄВ, die älteste Tochter des Kronos, war.

Als Schwester und Gemahlin hat Isis den Titel: die gute Schwester, ТСОN NОϤРЄ, da ja der grösste Theil der die Isis betreffenden Sagengeschichte sich um die Irrfahrten herumdreht, welche Isis unternahm, um den Leichnam ihres Gatten und Bruders aufzusuchen, sowie um die Kriege, die sie gegen Typhon führte, den Tod des Osiris zu rächen.

Als Mutter des Horus, der Bubastis und des Harpokrates heisst Isis gleich mehreren anderen Göttinnen: die Mutter, ТМАУ, МАУТ; die grosse Mutter, , ТІ

ϣⲏⲣⲓ ⲙⲟⲩⲑ, ⲙⲁⲩⲧ ⲧϣⲏⲣⲓ, magna mater: so z. B. bei Wilkinson pl. 35, part 1: , ⲏⲥⲓ ⲧⲓ ϣⲏⲣⲓ ⲙⲟⲩⲑ. Die Griechen gaben diese Titel durch *Μοὺθ*, *Μεθύερ*, *Θέρμουθις* wieder: Plutarch de Iside c. 56: *Ἡ δ' Ἶσις ἔστιν ὅτε καὶ Μοὺθ, καὶ Μεθύερ προςαγορεύεται· σημαίνουσι δὲ τῷ μὲν πρώτῳ τῶν ὀνομάτων, μητέρα.* (Diese Erklärung ist richtig; die Ableitung von Methuer dagegen, das weiter Nichts als Mouth-oeri, grosse Mutter, heisst, ist sprachlich und sachlich ein Muster von sinnloser Deutung; Plutarch will nämlich seine neuplatonische zweite Urgottheit, die Urmaterie, aus Methuer herauserklären.) Derselbe Titel, der bei Plutarch M e t h u e r heisst, kommt bei Epiphanius adv. Haereses l. III, p. 1093 unter der Form *Θέρμουθις* vor; es sind dieselben Worte, aus denen beide Namen zusammengesetzt sind, das subst. ⲙⲟⲩⲑ, Mutter, und ⲧϣⲏⲣⲓ, gross, nur die Stellung der Wörter ist verschieden. Wenn Aelian (de animal. l. X, c. 31) den Namen Thermuthis für den Namen einer Schlange erklärt, mit der die Bilder der Isis umwunden wären, so ist das Nichts als ein aus der Hieroglyphenschrift hervorgegangenes Missverständniss; die Schlange ist nämlich das figurative Zeichen für den Begriff Göttin; auch die Isis kann daher durch eine Schlange dargestellt werden und diese Schlange alsdann den Titel Termuthis erhalten, insofern sie nämlich die Isis repräsentirt.

Ausser diesen auf ihre Eigenschaften und Verhältnisse bezüglichen Namen hat die Isis auch noch einen Ortszunamen, wie Seth mit dem Ortszunamen Ombte heisst, der von Ombos; Artemis die von Bubastis; Ilithyia die von Syene: Suan u. s. w. So heisst Isis ⲏⲥⲓ ⲥⲗⲕ, Isis von S e l k, auch wohl mit dem blossen Ortsbeinamen ⲥⲗⲕ, die Göttin von Selk, da in der Stadt gleichen Namens Pselkis (p-selk, das subst. selk mit dem Art. p), dem heutigen Dakkeh, ein Haupttempel der Isis war. Da aber dasselbe Wort Selk zugleich Skorpion bedeutet: scorpius, so erhält die Isis auch häufig statt ihrer gewöhnlichen Namenshieroglyphe des Thrones oder Sessels den Skorpion als Namenszeichen ü b e r ihren Kopf oder auch wohl geradezu an die Stelle des Kopfes. Also auch in diesem wunderlichen Kopf-Surrogat steckt weiter gar nichts besonders Tiefsinniges, es ist Nichts als ein Namenszeichen.

Aus dem Vorgetragenen erhellt also hinlänglich, dass alle die höheren Bedeutungen, welche die späteren Griechen, z. B. Plutarch in seiner Abhandlung de Iside et Osiride, der Isis beilegen, aus dem Synkretismus der Späteren herrühren, welche die Bedeutung der älteren und höheren Gottheiten auf Isis und Osiris übertrugen, wie z. B. die Bedeutung des Amun, des Menth, des Re auf den Osiris, des Hor-pi-Re auf den Arueris, des Sevek und Apophis auf den Seth u. s. w., der Neith und der Pascht auf die Isis. Diese Uebertragung

der Titel und Aemler älterer Gottheiten auf die jüngeren hatte ihren Grund theils in der Aehnlichkeit der Titel und Namen; so erhielt die Isis die Bedeutung der Neith und der Pascht, weil diese beiden Gottheiten als Glieder der Urgottheit den Titel **ⲎⲤⲒ**, Esi, die Alte, führten, wie z. B. de Iside c. 53: *Ἡ γὰρ Ἶσις ἐστι μὲν τὸ τῆς φύσεως θῆλυ, καὶ δεκτικὸν ἁπάσης γενέσεως.* Theils aber auch hesteht sie nur in blossem Missverständnisse, wie wenn man die Isis zur Gottheit des Mondes machen wollte, da doch die Mondgottheit eine männliche ist. Bei Plutarch insbesondere kommt noch hinzu, dass er als Neuplatoniker in Osiris, Isis und Typhon die drei Urprinzipien seiner Schule wiederfindet und daher um so geneigter ist, in der Isis die Urmaterie zu erblicken, so dass sie bei ihm ganz dieselbe Bedeutung erhält, welche in dem ächt-ägyptischen Lehrbegriffe nur der Neith als einer der vier Urgottheiten zukommt. In diese spätere synkretistische Zeit gehört nun auch jene bekannte kapuanische Inschrift, in welcher die Isis geradezu mit der Natur, dem All, identificirt wird: *Te tibi, una quae es omnia, Dea Isis, Arrius Balbinus V. C.* (Gruter 82, 2; Orelli inscript. lat. p. 338, no. 1871).

187) Als Letzte der Kroniden wurde am fünften Schalttage geboren Nephthys, *Νέφθυς*, auch Nephthe, [Hieroglyphen], [Hieroglyphen] **ⲚⲈⲂⲐ**, und figurativ [Hieroglyphen] **ⲚⲈⲂⲦ ⲎⲒ** geschrieben. Nach dieser letzten Schreibung bedeutet der Name „Herrin der Wohnung“; denn [Hieroglyphe] ist das gewöhnliche Zeichen für **ⲚⲈⲂ**, dominus, und [Hieroglyphe] stellt den Grundriss einer Wohnung **ⲎⲒ** vor. Der Wortbedeutung des Namens nach wäre Nephthys also eigentlich die „Göttin des Hauses, des häuslichen Heerdes“, die Hestia der Griechen, der nach Diod. Sicul. V, 68 die Erfindung der Kunst Häuser zu erbauen beigelegt wurde: *λέγεται τὴν μὲν Ἑστίαν τὴν τῶν οἰκιῶν κατασκευὴν εὑρεῖν, καὶ διὰ τὴν εὐεργεσίαν ταύτην παρὰ πᾶσι σχεδὸν ἀνθρώποις ἐν πάσαις οἰκίαις καθιδρυθῆναι τιμῶν καὶ θυσιῶν τυγχάνουσαν.* Diese Annahme wird nun nicht allein dadurch bestätigt, dass in der angeführten Stelle des Diodor, übereinstimmend mit Hesiod. theogon. v. 453, die Hestia zu einer Tochter des Kronos und der Rhea, des Seb und der Netpe, gemacht wird, wie auch die Nephthys, sondern die Nephthys wird auch in einer hieroglyphischen Inschrift (bei Wilkinson pl. 35, Inschr. 1) geradezu Anukis d. h. Hestia genannt. Wenigstens ist in der von Rüppell auf der Insel Seheleh gefundenen griechischen Inschrift aus den Zeiten Euergetes II. (s. Letronne recherches) der ägyptische Name Anukis durch Hestia wiedergegeben: *Ἀνούκει τῇ καὶ Ἑστίᾳ.* Die hieroglyphische Inschrift lautet: [Hieroglyphen] **ⲚⲈⲂⲐⲎⲒ (Ⲛ̄) ⲤⲀⲘⲠⲈⲤⲎⲦ, ⲦⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ⲦⲤⲰⲚ, ⲦⲒ ⲀⲚⲞⲨⲔ,** Nephthys (domina) regionis inferioris (i. e. Orci), *θεὰ ἀδελφή*, Anukis. Es scheint dies allerdings ein der Nephthys hinsichtlich ihrer irdischen

Wirksamkeit zukommender Beiname zu sein, da, wie sich gezeigt hat, den sämmtlichen Kroniden als Hauptthätigkeit ihres irdischen Lebens die Einrichtung des häuslichen und bürgerlichen Lebens bei dem neugeschaffenen Menschengeschlechte zugeschrieben wird, der Nephthys also ebensogut die Einführung des Häuserbaues beigelegt werden konnte, wie der Isis die Einführung des Ackerbaues, und dem Osiris die Einführung des Weinbaues. Wie aber zwei so verschiedenen Gottheiten, wie der Göttin der Erde, der Gäa, einer der acht ältesten Gottheiten, und der Nephthys, der jüngsten der Kroniden, ein und derselbe Beiname Anuki beigelegt werden konnte, lässt sich aus den bis jetzt bekannt gewordenen Denkmälern mit Sicherheit nicht entscheiden, da das Koptische keine genügende Worterklärung des Namens **ⲀⲚⲔ** darbietet. Eine bei Plutarch (de Iside c. 38) erhaltene Notiz: *ἐν μέντοι ταῖς διαδοχαῖς τῶν βασιλέων ἀναγράφουσι τὴν Νέφθυν Τυφῶνι γημαμένην πρώτην γενέσθαι στεῖραν* führt auf die Vermuthung, **ⲀⲚⲞⲨⲔⲒ** möchte vielleicht soviel als **ⲀⲚⲎϪⲒ**, *στεῖρα*, unfruchtbar, sterilis, bedeuten von **ⲚⲎϪⲒ**, uterus, mit vorgesetztem **Ⲁ** privativum. Neben diesem ihrem irdischen Amte hatte die Nephthys aber auch gleich Osiris und Isis eine bedeutende Stellung im Todtenreiche. Dies beweist eine Stelle bei Epiphanius adv. haer. l. III, p. 1093 in fine, wo er die Weihen folgender drei unterirdischer Gottheiten erwähnt: *Ἄλλοι δὲ τῇ Τιτράμβῳ, Ἑκάτῃ ἑρμηνευομένῃ* (der Netpe), *ἕτεροι τῇ Νέφθυϊ, ἄλλοι δὲ τῇ Θερμούθει* (der Isis) *τελίσκονται*. Da die Nephthys bei den Griechen auch *Τελευτή* (Ende, Lebensende, Tod) genannt wird, so wäre, darnach zu schliessen, ihr unterweltlicher Wirkungskreis der einer Todesgöttin insbesondere: die Ertheilerin des Todes, die Sterbegöttin. Das spärliche Material macht jedoch eine Entscheidung über diese Vermuthung unmöglich.

Dass die Griechen die Nephthys auch mit der Aphrodite vergleichen (Plutarch de Iside c. 12, vgl. Diod. Sic. I, 13), hat wohl keinen andern Grund als den, dass sie mit dem Kriegsgotte vermählt ist, nämlich mit ihrem Bruder Ombte-Seth-Typhon; denn Typhon hat sich oben als identisch mit Ares ausgewiesen. In den bis jetzt bekannt gewordenen hieroglyphischen Denkmälern lässt sich keine Spur einer solchen Bedeutung auffinden.

Welchen Grund die Griechen hatten, die Nephthys auch noch *Νίκη* zu benennen (de Iside c. 12), lässt sich bis jetzt nicht errathen.

Was Plutarch in seiner Abhandlung de Iside sonst noch über den Begriff der Nephthys vorbringt, als sei sie die Göttin der Meeresufer (*τῶν ἐσχάτων τῆς γῆς*) u. s. w., beruht auf der Eigenschaft des Typhon als Schutzgottes des Meeres und hängt mit dem sagengeschichtlichen Begriffe der Nephthys nicht zusammen.

188) Im Todtenbuche auf der Darstellung der Sündenwägung p. L findet sich vor dem Throne des Osiris ein Götterpaar: **ϢⲀⲒ**, Schai, und oder **ⲢⲀⲚⲚⲞⲨ**, Rannu; Schai

als Name des Gottes, Rannu als der der Göttin. ϢⲀⲒ als Verbum heisst multiplicari und ist verwandt mit ⲀϢⲀⲒ, multiplicari, abundare, multum esse, ⲀϢⲈⲒ, multitudo; ϢⲀⲒ als nomen appellativum muss also multiplicator, auctor abundantiae, Vermehrer, bedeuten. Zugleich scheinen die Wörter ϢⲀ, ϢⲀⲒ, nasci, oriri, desselben Stammes zu sein. So würde also der Name Sehai zugleich die Begriffe eines Erzeugers und eines Vermehrers in sich enthalten, Sehai also ein Gott der Entstehung und Vermehrung des Wachsthumes sein. Dies führt auf die Vermuthung, Sehai möchte das ägyptische Vorbild des griechischen Gottes Πλοῦτος oder Πλούτων sein (denn beide Namen waren bei den älteren Griechen ganz identisch, wie bei der Darstellung der griechischen Glaubenslehre nachgewiesen werden wird), nach Diodor so genannt ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν καρπῶν (Diod. V, 77), so dass also der Name Plutos mit dem ägyptischen Sehai vollkommen synonym wäre. Zugleich scheint Plutos identisch zu sein mit Triptolemos, dem Vorsteher des Ackerbaues; denn Triptolemos scheint nur ein Ortsbeiname zu sein, herrührend von der Stadt Τρίπολος in Kreta, wo (nach Diod. l. l.) Plutos als ein Sohn des Jasion von der Demeter geboren sein sollte. Triptolemos könnte aber allerdings von Tripolos hergeleitet sein, denn πτολεμος und πολεμος sind identische Formen. Dass aber Triptolemos wirklich eine Gottheit ägyptischen Ursprungs war und erst später gleich den Dioskuren, dem Herakles, dem Perseus u. s. w. sich zu einem griechischen Heros umgestaltete, erhellt aus Pausanias I, 14: ἔπη δὲ ᾄδεται Μουσαίου μὲν Τριπτόλεμον παῖδα Ὠκεανοῦ καὶ Γῆς εἶναι; denn hiernach wäre Triptolemos ein Sohn des Okeanus-Nilus, des Agathodaemon, und der Netpe-Rhea, der Demeter, welche als γῆ Μήτηρ von den Griechen mit der Erde identificirt wurde. Diese Identität von Sehai und Plutos-Triptolemos wird endlich noch dadurch bestätigt, dass sowohl Sehai als Pluton und Triptolemos zugleich als unterirdische Gottheiten betrachtet wurden. Dass Sehai, wie alle übrigen ägyptischen Gottheiten, zugleich ein Amt in der Unterwelt hatte, erhellt aus seiner Gegenwart bei der Darstellung des Todtengerichtes. Plutons unterirdische Bedeutung ist so vorwiegend bekannt, dass man seine Identität mit Plutos ganz übersehen und ihn irrig mit dem Hades verwechselt hat. Aber auch Triptolemos wird von den Griechen mit Minos, Rhadamanthys und Aeakos zu den Todtenrichtern im Hades gerechnet (Plato Apolog. Socrat. c. 32).

Der Name Rannu, ⲢⲀⲚⲚⲞⲨ, scheint virgo, νύμφη, bedeutet zu haben, da ⲢⲞⲞⲨⲚⲈ, das offenbar zu demselben Wortstamme gehört und sich im Koptischen vereinzelt erhalten hat, virginitas bedeutet. Auf einer Inschrift (bei Wilkinson pl. 58, part 1) heisst Rannu ⲢⲀⲚⲚⲞⲨ ⲦⲚⲞⲨⲦⲠ ⲦⲚⲈⲂ ⲦϨⲞⲚ (Ⲛ) ⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲠ ⲚⲒⲂⲞⲨ, Rannu Dea, Domina, imperatrix Deorum omnium. Rannu scheint mit der griechischen Despoina identisch zu

sein, und wäre dann die Tochler der Nelpe von dem Seth-Typhon, ihrem eigenen Sohne, der sie, wie wir in der Sagengeschichte des Seth gesehen, einst überfallen und ihr Gewalt angethan hatte. Auch sie scheint dieselbe Bedeutung gehabt zu haben, wie Schai, denn nach Salvolini (des principales expressions qui servent à la nolation des dates p. 47) stand Rannu dem Wachsthume der Früchte vor. Sie ist also wahrscheinlich dieselbe Göttin, welche im ägyptischen Thierkreise mit einer Aehre in der Hand vorkommt und sich noch in der heutigen Astronomie als das Sternbild der Jungfrau erhalten hal (s. den Kupferatlas zur description de l'Égypte). In ihrer unterirdischen Eigenschaft ist Rannu wahrscheinlich das Vorbild der griechischen Hekate; wenigstens ist die Hekate ganz mit der Despoina identisch, wie sich bei der Darstellung der griechischen Götterlehre herausstellen wird. Schai und Rannu wären demnach zunächst als Schutzgottheiten und Vorsteher des Acker- und Getreidebaues betrachtel worden, und da die sämmtlichen Gottheiten der zweiten Göttergeneration mit Osiris und Isis der ersten Einrichtung und Bildung des Menschengeschlechts vorstanden, wie wir weiter unten sehen werden, so wäre Schai der dem Triptolemos entsprechende ägyptische Gott, welcher den Osiris auf seinen Zügen über den Erdkreis begleitete, um den Getreidebau unter dem Menschengeschlechte zu verbreiten (Diodor. Sicul. I, c. 18). Dann hätten Schai und Rannu aber auch gleich Osiris und Isis und allen übrigen ägyptischen Gottheiten auch noch unterweltliche Aemter im Todtenreiche, besonders bei dem Todtengerichte verwaltet, da sie auf der Scene der Sündenwägung vorkommen. — Nur ein reichlicheres hieroglyphisches Material kann zu einer grösseren Bestimmtheit über dieses Götterpaar führen.

Ebenso ungewiss ist die Bedeutung eines anderen Götterpaares: ⲙⲁⲣⲟⲩⲣⲓ, Marouri (Wilkinson pl. 50, part 1) und ⲙⲁⲣⲧⲉ (Wilkinson pl. 67, part 1 und 2). Da Diod. Sicul. 1, 18 einen Gott Maro anführt, der den Osiris auf seinen Heereszügen begleitete und der Verbreitung des Weinstocks vorstand, so könnte man sich versucht fühlen, einen dem Schai verwandten Gott in dem Mar-ouri zu sehen, besonders da ⲙⲁⲣ doch wohl nur das phönikische מַר, dominus, ist, ⲙⲁⲣⲧⲉ also ganz dem phönikischen מַרִית, Marith, Martha, domina, dem griechischen *Δεσποῖνα*, entspräche; es fehlt aber zu einer näheren Bestimmung am nöthigen Material.

189 a) In dieser Reihenfolge führt Plutarch (de Is. c. 12) die Kroniden d. h. die Kinder des Seb und der Nelpe, des Kronos und der Rhea auf. Er lässt sie an den fünf Schalttagen geboren sein, welche die Aegypter jedesmal am Ende ihrer zwölf Monate von 30 Tagen hinzufügten, um die Zahl der 365 Tage des Jahres auszufüllen; und zwar am ersten Schalttage den Osiris, am zweiten den Arueris, am dritten den Typhon d. h. den Ombte-Seth, am vierten die Isis, am fünften die Nephthys. Die fünf Schalttage seien daher auch von den

Aegyptern als die Geburtstage dieser Götter gefeiert worden. Diese Reihenfolge wird bestätigt durch ein hieroglyphisches Namensschild, welches die fünf Götternamen in figurativen Zeichen enthält (bei Wilkinson pl. 38, part 2: [hieroglyphs]) Die in diesem Ringe eingeschlossenen Götterbilder sind 1) das des Osiris, erkennbar an dem Kopfschmucke [hieroglyphs] ОТϤ; 2) Arueris, an dem mit dem [hieroglyph] Pschent geschmückten Habichtskopfe kenntlich; 3) Ombte-Seth-Bore d. h. Typhon, durch die eigenthümliche Kopfbildung des ihm geweihten greifartigen Thieres Bore bezeichnet; 4) Isis, durch den auf ihrem Kopfe stehenden Thron, ihr Namenszeichen, und endlich 5) Nephthys, ebenfalls durch das über ihrem Kopfe stehende Namenszeichen erkennbar.

Von diesen fünf Kindern der Netpe-Rhea lässt Plutarch die beiden ersten, den Osiris und den Arueris, von Helios gezeugt sein, die Isis von Tat-Hermes und nur den Ombte-Seth-Typhon und die Nephthys von Kronos-Seb (de Iside c. 12). Und zwar drückt er sich dabei so aus, als wäre die Rhea, die Netpe, eigentlich des Helios Gattin gewesen und hätte mit Kronos und Hermes geheimen Umgang gepflogen. Ob dies ein blosses Missverständniss ist, lässt sich aus dem bis jetzt bekannten Material nicht weiter bestimmen. Die Herleitung des Osiris und des Arueris, den Plutarch Apollon nennt, von der Sonne, — die der Isis von dem Tat, hat offenbar den Zweck, dadurch die gute Natur dieser Gottheiten zu erklären, da doch Kronos, ihr Namensvater, eine böse Gottheit war, so dass nur der in der späteren Zeit ebenfalls für eine böse Gottheit gehaltene Bore-Seth-Typhon und seine Schwester Nephthys als wirkliche Kinder des Kronos-Seb übrig bleiben. Die Denkmäler stimmen aber hiermit nicht unbedingt überein; denn einestheils wird Osiris ein Sohn des Seb genannt, der doch nach Plutarch ein Sohn des Re sein sollte, und anderntheils heisst die Nephthys eine Tochter des Re, die doch nach Plutarch eine Tochter des Kronos-Seb ist. So bei Wilkinson pl. 33, Inschr. 7: [hieroglyphs] ОСІРІ СІ (Ñ) NЄТПЄ, ТОΥОТ СЄВ, Osiris filius Deae Netpe genitore Seb; und ebend.: [hieroglyphs] NЄВТЄІ ТNОΥТР̄ ТСОN ТNАА, ТМАІ, ТСІ (Ñ) РН, ТϨОN (Ñ) ТКАϨ, Nephthys θεὰ ἀδελφή, magna, justificans, filia Solis, regina terrae (Aegypti?). Genauere Auskunft hierüber muss man von einem reichlicheren, hieroglyphischen Material erwarten.

Werden die Kroniden in einer anderen Reihenfolge angeführt, so sind gewöhnlich die mit einander vermählten Geschwisterpaare zusammengestellt: Osiris und Isis, Typhon und Nephthys und Arueris.

189 b) Herodot II, 144: *τὸ δὲ πρότερον τῶν ἀνδρῶν* (vor den menschlichen Herrschern) *θεοὺς εἶναι τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἄρχοντας, οὐκ ἐόντας ἅμα τοῖσι ἀνθρώποισι.*

190) Die Dauer der Herrschaft des Agathodaemon s. Idleri Hermapion Appendix.

191) Dass alle die aus der griechischen Mythologie schon bekannten Erzählungen von Kronos und den übrigen älteren Göttern aus dem ägyptischen Glaubenskreise entnommen waren, bezeugt Plutarch de Iside c. 25: *Τὰ γὰρ Γιγαντικὰ καὶ Τιτανικὰ παρ' Ἕλλησιν ᾀδόμενα καὶ Κρόνου τινὲς ἄθεσμοι πράξεις καὶ Πύθωνος ἀντιτάξεις πρὸς Ἀπόλλωνα, φυγαί τε Διονύσου καὶ πλάναι Δήμητρος οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν Ὀσιριακῶν καὶ Τυφωνικῶν, ἄλλων τε ὧν πᾶσιν ἔξεστιν ἀνέδην μυθολογουμένων ἀκούειν. Ὅσα δὲ μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασώζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλοὺς ὅμοιον ἔχει λόγον.*

192) Celsus bei Origenes contr. Celsum VI, p. 303: *Θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιοὺς .... Φερεκύδην μυθοποιεῖν* (statt *μυθοποιΐαν*) *στρατιὰν στρατιᾷ* (statt *στρατείαν στρατείᾳ*) *παρατατομένην, καὶ τῇ* (statt *τῆς*) *μὲν ἡγεμόνα Κρόνον διδόναι, τῇ ἑτέρᾳ* (statt *τῆς ἑτέρας*) *δὲ Ὀφιονέα· προκλήσεις τε καὶ ἁμίλλας αὐτῶν ἱστορεῖν, συνθήκας τε αὐτοῖς γιγνομένας* (statt *γίγνεσθαι*), *ἵν' ὁπότεροι αὐτῶν εἰς τὸν Ὠγῆνον* (den Nil, Oceanus, wie oben Note 162 nachgewiesen worden ist) *ἐμπέσωσι, τούτους μὲν εἶναι νενικημένους, τοὺς δὲ ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας, τούτους ἔχειν τὸν οὐρανόν.*

193) Plutarch de Iside c. 36: *Λόγος ἐστὶν Αἰγυπτίων, ὡς Ἄποπις, Ἡλίου ὢν ἀδελφός, ἐπολέμει τῷ Διΐ, τὸν δ' Ὄσιριν ὁ Ζεύς, συμμαχήσαντα καὶ συγκαταστρεψάμενον αὐτῷ τὸν πολέμιον, παῖδα θέμενος, Διόνυσον προσηγόρευσεν.* Dies ist derselbe Krieg des Kronos gegen den Ophioneus d. h. den im Nil, Okeamos, verkörperten guten Urgeist Kneph-Agathodaemon. Apopis, Apophis heisst Kronos als Haupt und Anführer der Giganten; denn **ⲁⲫⲱⲫ, ⲉⲫⲱⲫ, ⲁⲫⲱⲡ** heisst gigas noch im heutigen Koptischen und **ⲛⲓ ⲁⲫⲱⲫⲓ**, gigantes, heissen in der koptischen Bibelübersetzung die in der Genesis VI, 4; XIV, 5 erwähnten נְפִילִים, Riesen. Denselben Namen bieten auch Hieroglyphenbilder dar, welche den sperberköpfigen Horus darstellen, wie er auf dem Kopfe einer in einem Strome liegenden Menschengestalt oder einer grossen Schlange steht, über denen der Name , , **ⲁⲡⲱⲡ**, Apop, Apophis steht (s. Wilkinson pl. 42). Die ganze 39. Sektion des von Lepsius herausgegebenen Todtenbuchs handelt von diesem Kampfe der Götter mit dem Apophis (s. S. XVIII.) und Osiris insbesondere wird dargestellt, wie er den Apophis in Schlangengestalt bekämpft; in diesem ganzen Abschnitte kommt der Name Apophis immer mit dem figurativen Zeichen einer von den Dolchen der Götter durchbohrten Schlange vor (wie auch Champollion in seiner gr. ég. p. 127 angiebt): , denn im Todtenbuche tragen die meisten Götterfiguren als Waffe eine

Art Messer oder Dolch in den Händen (ϲнϥι, gladius). Aus dieser Schlangengestalt, welche die Hieroglyphenbilder dem Apophis ebensowohl als dem Agathodaemon beilegen, erklärt sich nun zugleich die Schlange der Genesis, die Schlangenfüsse der Giganten in der griechischen Mythologie und die bei dem Scholiasten zur Ilias (Θ, v. 479) vorkommende Verwechslung des Ophion mit dem Apophis, indem er sagt, Ophion sei ὁ δοκῶν πάντων (sc. γιγάντων) ὑπερέχειν; denn sowohl Agathodaemon als Apophis nahmen ja Schlangengestalt an, und Ophion heisst nur der Schlangengestaltige.

Bruder des Helios, des Sonnengottes Re, heisst aber Apophis, Kronos, deswegen, weil sowohl der Sonnengott Re als Kronos, Seb, die innenweltliche Zeit, Emanationen einer und derselben Urgottheit, der Urzeit, des Sevek, waren.

194) ϯⲧⲱⲛ, Titon, heisst nämlich noch im Koptischen contendere, pugnare, und als subst. contentio, pugna, ⲉⲧϯⲧⲱⲛ contendens, pugnans. Titones, Titanes, pugnatores sind also alle diejenigen Gottheiten, die an jenem grossen Götterkampfe Theil genommen haben. Das Wort kommt als Beiname verschiedener Gottheiten auch in Hieroglypheninschriften vor und lautet: ϯⲧⲱⲛ ⲛⲉ ⲥⲟⲩⲧⲛⲓ ⲛⲟⲩⲧⲣ̄, Titanes regii Dei (Salvolini analyse grammaticale p. 166), oder auch: ⲛⲉ ϯⲧⲱⲛ ⲛⲟⲩⲧⲣ̄ (idem p. 164), oder: (ibid. p. 40, no. 168), oder: ϯⲧⲱⲛⲛ (Champoll. gr. ég. p. 112). Besonders aber kommt es als Beiname von jenen 42 Gottheiten vor, welche in der Unterwelt versammelt sind, um über die abgeschiedene Seele das Todtengericht zu halten. So findet es sich als Beiname des Phtah, des Chonsu u. s. w., und der Buchstabe , T, der gewöhnlich so genannte Nilmesser, der aber ebensowenig etwas mit dem Nil als mit dem Messen zu thun hat, scheint Nichts als eine Abkürzung der Anfangsbuchstaben dieses Beinamens ϯⲧⲱⲛ, Titan, pugnator, zu sein. Da jene Versammlung der 42 Todtenrichter aus allen höheren Gottheiten zusammengesetzt sein musste, um die Zahl herauszubringen, und alle höheren überirdischen Gottheiten zugleich Götter der Unterwelt sind und als solche besondere Titel und Zunamen erhalten, so kann es nicht befremden, auch jene grösseren und älteren Gottheiten, welche an dem durch die empörten Giganten veranlassten Kriege Theil nahmen, wiederzufinden. Es lässt sich voraussetzen, dass dies vor allem die acht grossen innenweltlichen und die vier verirdischten Gottheiten Okeamos, Seb-Kronos, Netpe-Rhea und Reto-Leto waren, da Okeamos-Ophion und Kronos ja die Anführer der beiden Krieg-führenden Parteien waren. Und in der That hat Hesiod (Theogon. v. 133, vgl. Apollodor. I, 1, 3.)

die Namen dieser zwölf Gottheiten als die Namen der Titanen erhalten, denn er rechnet sechs männliche und sechs weibliche Titanen; bei Orpheus 14 (Lobeck p. 505) ausser den genannten noch Phorkys und Dione, Meergott und Meergöttin; die männlichen sind: Okeanos (das ist eben Ophioneus-Agathodaemon, der Gott des Nils), Koios (der Brennende, Glühende von καίειν, brennen, wie Kanne und Wagner ableiten: die Uebertragung des ägyptischen Namens Phtah), Krios (der Widder ist Amun-Menth, der Pan-Mendes), Hyperion (der Sonnengott Re), Iapetos (ⲓⲟϩ ⲡⲉ ⲧⲱⲑ, Joh-pe-Toth, Joh der Lichtgott, der Mond: Ἰα, ⲓⲟϩ; πε, ⲡⲉ, der ägyptische Artikel, und τος, die gräcisirte Form des Wortes ⲧⲱⲑ, Θώθ, indem die sibilans ⲑ in den nahverwandten s-Laut überging und das Wort durch die somit entstehende griechische Endung ος einen dem griechischen Ohre befreundeteren Klang erhielt. Dass aber Toth und Taate dieselben Namen sind, ist schon in Note 146 nachgewiesen worden. Iapetos, Joh-pe-Thot ist also identisch mit Joh-Taate, was oben Note 151 als gewöhnlicher Titel des Mondes nachgewiesen wurde: Joh der Lichtgott), und endlich Kronos (Seb) selbst; die weiblichen sind: Tethys (Leto-Reto, die Pflegemutter von Horus und Bubastis), Rhea (die Netpe), Thia (Θεία in der griechischen Mythologie die Gemahlin ihres Bruders Hyperion, dem sie die Eos, die Morgenröthe, gebar, also die Hathor, die Göttin der Nacht, die mit dem Sonnengotte Re vermählt den Ehu, den Gott des Tages, gebar), Phoebe (die Leuchtende, Glänzende: wörtliche Uebersetzung von Sate, der Göttin der erleuchteten Oberwelt). An diese schliessen sich endlich noch Themis und Mnemosyne (die beiden Göttinnen Tme und Chaseph), welche Hesiod an die Stelle der noch fehlenden Göttinnen Pe und Anuke (Himmel und Erde) setzt, da er diese zu einem Elternpaare (Uranos und Gaea) der Titaniden umgewandelt hatte. Dies sind also die Namen der 12 höchsten Gottheiten der ägyptischen Glaubenslehre, mit Ausnahme der beiden letzten, die eigentlich nur Gottheiten zweiten Ranges sind. Und diese Uebereinstimmung Hesiods mit der ägyptischen Lehre in diesem Punkte ist keineswegs zufällig, sondern nur eine Probe von der allgemeinen Wahrheit, dass die ganze Hesiodeische Theogonie nur eine hellenisirte Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre ist, insoweit sie für einen Griechen bei der zu Hesiods Zeiten noch in ihren ersten Anfängen stehenden griechischen Bildung verständlich war. Denn dass ein Grieche des damaligen Zeitalters die eigentlich spekulativen Sätze der ägyptischen Lehre sollte aufgefasst haben können, das wird man wohl nicht erwarten.

Nach der ägyptischen Lehre fand also dieser Götterkrieg zwischen den Giganten unter Anführung des Kronos und zwischen den kämpfenden Göttern, den Kämpfern, Titanen, statt, wobei die Kroniden, die Kinder des Seb, auf Seiten der kämpfenden Götter, der Titanen, und gegen ihren Vater waren. Bei Hesiod hat sich die Darstellung schon verschoben; bei ihm kämpfen die Kroniden mit Hülfe der Giganten (der Hekatonchiren, Kyklopen u. s. w.) gegen die älteren Götter,

die Titanen. In beiden Darstellungen sind zwar die Titanen die älteren Gottheiten und die Giganten kämpfen gegen sie, aber bei den Griechen sind die Kroniden auf Seiten der Giganten, während sie bei den Aegyptern auf Seiten der älteren Götter, der Titanen, stehen. Was bei den Aegyptern ein Kampf des Kronos gegen die älteren guten Gottheiten war, wird bei den Griechen ein Kampf der Kroniden gegen die älteren Götter, was einem Aegypter eine Gotteslästerung würde geschienen haben, da, wie wir gesehen, nach den Aegyptern die Kroniden als gute Gottheiten gegen ihren eigenen Vater als eine böse Gottheit kämpften. Die späteren Griechen gingen dann im Missverständnisse noch weiter und machten aus dem Titanen- und dem Gigantenkriege zwei ganz verschiedene Begebenheiten.

195) Den Osiris sahen wir nach Note 183 (vgl. p. 151, oben) und Note 196 auf der Seite des Zeus d. i. des Agathodaemon gegen den Apophis d. i. den Kronos und gegen die Giganten kämpfen. Bore-Seth-Typhon, vereint mit dem Arueris (das Flusspferd, vereint mit dem Sperber), kämpfte ebenfalls gegen Apophis (die Schlange) nach Note 184, ja Bore-Seth war es, der den Kronos tödtete (s. dieselbe Note 184); nach Note 183 nahm aber besonders Horus-Herakles d. i. Horus der Aeltere am Kampfe gegen die Giganten Theil: so dass also sämmtliche männliche Kroniden im Götterkampfe auf Seiten der älteren Gottheiten standen und gegen den Apophis d. h. gegen ihren eigenen Vater Kronos kämpften. Dies wird ausdrücklich durch eine hieroglyphische Inschrift bestätigt, welche sagt: ⲑⲱⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ϩⲣⲁⲓϩⲏⲧ ⲧⲉϥⲃⲁⲁ ⲛⲁϥⲥϣⲱⲣ ⲁⲡⲱⲡ ⲉⲛ ⲙⲓⲥⲉⲩ ⲥⲉⲃ, Deus Thore (Deus creator, Harseph oder Phtah-Thore) in baride sua profligavit Apophem per prolem (liberos) Croni. (Champoll. gr. ég. p. 194.)

196) Diodor. Sicul. I, 26: *Οἱ δ' οὖν Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσι κατὰ τὴν Ἴσιδος ἡλικίαν γεγονέναι τινὰς πολυσωμάτους, τοὺς ὑπὸ μὲν τῶν Ἑλλήνων ὀνομαζομένους Γίγαντας, ὑφ' ἑαυτῶν δὲ διακοσμουμένους τερατωδῶς ἐπὶ τῶν ἱερῶν, καὶ τυπιομένους ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ὄσιριν. Ἔνιοι μὲν οὖν αὐτοὺς γηγενεῖς φασιν ὑπάρξαι, προςφάτου τῆς τῶν ζώων γενέσεως ἐκ τῆς γῆς ὑπαρχούσης. Συμφωνεῖσθαι δὲ παρὰ τοῖς πλείστοις, ὅτι τοῖς περὶ τὸν Δία καὶ τὸν Ὄσιριν θεοῖς πόλεμον ἐνστησάμενοι πάντες ἀνῃρέθησαν.* Auf dieselbe Sage spielt auch Plutarch (de Isid. c. 6) an, wenn er sagt: die Aegypter betrachteten den Wein, *ὡς αἷμα τῶν πολεμησάντων ποτὲ τοῖς θεοῖς, ἐξ ὧν οἴονται πεσόντων καὶ τῇ γῇ συμμιγέντων ἀμπέλους γενέσθαι.*

197) Denn nach der Theologie der Aegypter, sagt Plutarch (de Iside c. 48 in fine und c. 49 init.), kann das Böse in der Welt nicht ganz zerstört werden: *μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν· ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην παντάπασιν ἀδύνα-*

τον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι, πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντὸς, καὶ πρὸς τὴν βελτίονα ἀεὶ δυσμαχοῦσαν.

198) Der *κατακλυσμὸς* scheint als ägyptische Lehre nur in der einen Stelle des Manetho vorzukommen, die Syncellus (p. 40, ed. Goar) ausgezogen hat (s. oben Note 153). Es wird in dieser Stelle gesagt, Manetho behaupte, seine Geschichte unmittelbar aus den heiligen Büchern der Priester geschöpft zu haben, die, wie die heiligen Schriften aller Völker, auf eine höhere Offenbarung zurückgeführt werden, indem sie gleich nach Entstehung der Welt von dem dreimal grossen Thot auf heilige Denksteine in dem heiligen Dialekte eingegraben und nach der Sündfluth, *μετὰ τὸν κατακλυσμόν*, von dem zweimal grossen Thot, dem Vater des Tat, in den gemeinen volksüblichen Dialekt übersetzt und in den Heiligthümern der Aegypter sollten niedergelegt worden sein. Da sich die in dieser Stelle enthaltene Lehre von den drei Thot der Aegypter als ächt bewährt, so ist an der Aechtheit der in derselben Stelle vorkommenden ägyptischen Lehre von einer Sündfluth wohl nicht zu zweifeln. Nähere Angaben über diese ägyptische Sündfluth sind aber dem Verfasser nicht bekannt, und er musste sich daher begnügen, ihr in der ägyptischen Glaubenslehre ihre Stellung nur nach Vermuthung und Wahrscheinlichkeit anzuweisen. Diese Reinigung und Verjüngung der Erde durch den Kataklysmos war offenbar ein Werk des weltschöpferischen Geistes Kneph-Harseph, der auch die Oberfläche der Erde ausbildete (s. Note 160). Daher setzen die orphischen Fragmente zwischen die Regierung des Seb-Kronos und des Osiris als vierten Weltbeherrscher den Uranos; denn Uranos heisst der Kneph, der weltbildende Geist, als der Beweger des Himmels, Emeph (s. Note 105).

199) Vgl. die tabula dynastiarum des Eusebius und des Manetho bei Ideler, Hermapion Append. p. 31. Ueber die im Manethonischen Verzeichnisse angegebene Dauer der einzelnen Götterdynastien ist schon in Note 155 gesprochen.

200) Der innere Zusammenhang der ganzen ägyptischen Glaubenslehre und Spuren ähnlicher Vorstellungen bei den Pythagoräern führen bei genauerem Nachdenken fast mit zwingender Nothwendigkeit auf eine solche Lehre über die Gründe zur Erschaffung des Menschengeschlechtes. Denn dass das Menschengeschlecht bei Entstehung der Erde nicht sogleich mit entstanden oder bei der späteren Ausbildung der Erde durch den weltschaffenden Geist und bei Erzeugung der Geister und Seelen nicht gleichzeitig mit erschaffen worden sei, lehrt die schon oben (Note 189b) angeführte Stelle des Herodot ausdrücklich, da er unter der unmittelbaren Herrschaft der Götter über die Erde noch keinen Menschen, sondern nur Götter und Dämonen auf derselben vorhanden sein lässt. Die Aegypter müssen also in den Anfängen der Weltgeschichte, wie sie sich dieselbe dachten, eine Begebenheit angenommen haben, welche die Erschaffung des Menschengeschlechtes veranlasste. Bedenkt man nun, dass nach den Aegyptern das irdische Leben nur für einen Büssungsaufenthalt galt,

in welchem sich die Seele von Gebrechen reinigen sollte, die sie vor ihrer irdischen Existenz sich zugezogen hatte, da ja die Seelen nach der Meinung der Aegypter nicht in dem Augenblicke der Zeugung erst entstanden, sondern schon vorher existirten, so muss der Grund zur Erschaffung des Menschengeschlechtes ein von den reingeistigen Seelen und Dämonen schon in der frühesten Zeit nach ihrer Entstehung begangenes Verbrechen sein. Da dieses Verbrechen aber nicht in den höheren himmlischen Regionen stattgefunden haben kann, welche ausdrücklich ϪⲐ ⲦⲔⲀϨ Ⲛ̄ ⲢⲰϨⲒ ⲀⲨⲰ Ⲛ̄ ⲦⲘⲈ, die Gegend der Reinheit und der Gerechtigkeit heissen, so wird man darauf geführt, eine auf Erden stattgefundene Begebenheit anzunehmen, bei welcher sich die Dämonen und Seelen so versündigten, dass sie der Menschwerdung bedurften, um sich durch diesen Büssungszustand von ihrem Verbrechen zu reinigen. Nun kommt aber in der ägyptischen Glaubenslehre nur Eine solche Begebenheit vor, die aber auch alle erforderlichen Eigenschaften in sich vereinigt: der Kampf des Kronos gegen die Götter. Dass dies nicht ein blosser Kampf Einzelner gegen Einzelne war, beweisen die oben angeführten Stellen, welche ausdrücklich von zwei sich feindlich gegenüberstehenden Götterheeren sprechen. Die Theilnahme an dieser Empörung gegen die guten Götter war also das Verbrechen, von welchem die eine Hälfte der Geister und Dämonen sich zu reinigen hatte, und welches die Veranlassung zu ihrer Verbannung auf die Erde wurde. So erhält die ägyptische Lehre einen inneren Zusammenhang und mit ihr die Lehre der Pythagoräer; denn den engsten Zusammenhang der pythagoräischen mit der ägyptischen Lehre wird die Folge über allen Zweifel sicher stellen. Die sonst so räthselhafte Aeusserung des Empedokles nämlich, der seine Verbannung ins irdische Leben einem Morde zuschreibt, den die Seele in einem vormenschlichen Zustande begangen haben soll, findet auch nur durch die Beziehung auf diese ägyptische Lehre vom Götterkampfe ihre Erklärung. Mag man auch über die Plumpheit dieses Versuches lächeln, einen Grund für das Dasein des Menschengeschlechtes anzugeben; schon das Bedürfniss, eine solche Erklärung zu suchen, spricht für eine höhere geistige Entwicklung. Wahrheit in solchen Erklärungen wird ohnehin der Tiefer-Denkende nicht erwarten, wenn er sich vor die Erinnerung zurückführt, dass die meisten der uns bekannten dogmatischen Ideenkreise über die wichtigsten Fragen Lösungen darbieten, die um gar Nichts besser sind als diese. Eine deutliche, wenn auch durch Missverständnisse entstellte Anspielung auf diese Lehre enthält eine Stelle bei Dio Chrysostom. Or. XXX, p. 550: *Λέξω ὑμῖν οὔτε τερπνὸν ὄντα οὔτε χαρίεντα λόγον, ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματος ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι· ὡς οὖν ἐκείνων ἐχθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμὲν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγόναμεν ἐν φρουρᾷ*, denn es wird hier, wie mehrfach bei den Griechen, der Name *Τιτάν* als gleichbedeutend mit *Γίγας* gebraucht, wie wenn z. B. bei den Einen die giftigen Thiere aus dem Blute der Titanen entstanden sind,

während Andere sie aus dem Blute der Giganten herleiten (s. Lobeck, Aglaophamus pag. 567). Abgesehen von dieser Verwechslung drückt die Stelle den Hauptgedanken klar aus, dass das Menschengeschlecht von jenen alten Götterfeinden abstamme und dass sein Aufenthalt auf der Erde ein Büssungszustand, gleichsam eine Strafzeit in einem Gefängnisse sei. Beweise aus ägyptischen Quellen für die aufgestellte Lehre fehlen jedoch bis jetzt gänzlich; die Folge muss lehren, ob sich irgendwo Spuren auffinden, welche zur Bestätigung oder Widerlegung des einstweilen als Hypothese Aufgestellten führen.

201) Im hermetischen Dialog: Isis und Horus (bei Stob. Ecl. phys. l. I, c. 2, p. 948) heisst es vom Thot trismegistos: Er bereitete den Stoff, aus welchem die Leiber der Menschen gebildet werden sollten, indem er die Anfangs dürre und starre Materie durch Mischung mit Wasser geschmeidig machte. Aus dieser Masse bildete Amun-Kneph selbst den menschlichen Leib. Eine solche Darstellung des Amun-Kneph als Menschenbildners giebt Eusebius praepar. ev. l. III, cp. 12: *Κατὰ δὲ τὴν Ἐλεφαντίνην πόλιν τετίμηται ἄγαλμα, πεπλασμένον μὲν ἀλλ' ἀνδρείκελον, καὶ καθήμενον, κυανοῦν τε τὴν χροιὰν, κεφαλὴν δὲ Κριοῦ κεκτημένον, καὶ βασίλειον, κέρατα τράγεια ἔχον, οἷς ἔπεστι κύκλος δισκοειδής· κάθηται δὲ, παρακειμένου κεραμέου ἀγγείου, ἐφ' οὗ ἄνθρωπον ἀναπλάσσει.* Diese Angabe des Eusebius wird durch noch erhaltene Hieroglyphenbilder bestätigt. Gerade so sieht man z. B. auf den Basreliefs des Abaton zu Philae den Kneph abgebildet, wie er, um die menschlichen Leiber zu bilden, an einer Töpferscheibe sitzt, auf welcher eine Thonmasse liegt (s. Salvolini an. gr. p. 24, no. 76). Ein solches Bild von Knuphis als Töpfer giebt auch Champoll. gr. ég. p. 283 und 348.

202) Das gesammte zweite Göttergeschlecht, die Zwölfe, war in den ersten Zeiten des Menschengeschlechtes noch auf der Erde gegenwärtig. Okeamos begleitete den Osiris auf seinen Zügen über den Erdkreis, und Wilkinson (in seiner second Series of the manners and customs of the ancient Egyptians) betrachtet den Okeamos als das Vorbild des griechischen Silen, der immer im Gefolge des Dionysos abgebildet wird. So auffallend auch eine solche Zusammenstellung bei dem ersten Anblicke scheint, so möchte sie doch nicht ohne Grund sein, denn Okeamos wird auf Hieroglyphenbildern als ein alter fetter Mann dargestellt. So ferne daher auch der Begriff des Silen von dem des Okeamos steht, so sind doch solche Entartungen ägyptischer Götterbegriffe in der griechischen Mythologie häufig genug, und z. B. der Begriff eines Priapen steht dem Begriffe eines innenweltlichen Schöpfungsgottes, eines Harseph-Menth, nicht näher, obgleich der erstere aus dem letzteren entstanden ist. Die Rhea-Netpe-Demeter war nicht allein zugleich mit ihren Kindern Isis und Osiris auf der Erde, sondern sie überlebte sogar noch die Isis, denn die Irren der Demeter zur Aufsuchung ihrer Tochter Persephone sind bekannt; Persephone aber ist die Isis. Ebenso war die Reto gleichzeitig auf der Erde, denn die Isis flüchtete ihre Kinder Horus und Bubastis zu ihr, um sie

vor den Nachstellungen des Typhon zu sichern. Die Anwesenheit der acht übrigen Gottheiten des zweiten Göttergeschlechtes versteht sich von selbst, denn sie waren ja die Anordner der ersten menschlichen Gesellschaft. Ja, wenn der Angabe des Diodorus Siculus (I, 18: *Παραλαβεῖν δ' ἐπὶ τὴν στρατείαν καὶ τὸν Πᾶνα, διαφερόντως ὑπὸ τῶν Αἰγυπτίων τιμώμενον*) Glauben zu schenken ist, so hätten die Aegypter sogar die grossen Gottheiten der ersten Generation gleichzeitig mit Osiris auf der Erde sich aufhalten lassen, denn nach der obigen Stelle Diodors hätte Pan-Mendes d. h. Harseph-Menth den Osiris ebenfalls auf seinen Zügen begleitet.

203) Diodorus Siculus I, 15: *Εὑρετὴν δ' αὐτὸν γενέσθαι φασὶ τῆς ἀμπέλου περὶ τὴν Νῦσαν, καὶ τὴν ἐργασίαν τοῦ ταύτης καρποῦ προςεπινοήσαντα πρῶτον οἴνῳ χρήσασθαι, καὶ διδάξαι τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους τήν τε φυτείαν τῆς ἀμπέλου, καὶ τὴν χρῆσιν τοῦ οἴνου, καὶ τὴν συγκομιδὴν αὐτοῦ καὶ τήρησιν.* So erklärt sich der Götterbegriff, welchen die Griechen hauptsächlich und fast ausschliesslich mit dem D i o n y s o s zu verbinden pflegten. Denn wenn auch Heraklit die unterweltliche Eigenschaft des Dionysos noch kennt, indem er ihn für identisch mit dem Hades erklärt (s. Note 246), und wenn auch in den Mysterien des Bakchos noch die übrigen auf Dionysos-Osiris bezüglichen Sagen gefeiert wurden, so traten doch die anderen Eigenschaften des Gottes so sehr in den Hintergrund, dass man sich ihn fast nur als Gott des Weines dachte, der auf seinen Zügen über den Erdkreis den Anbau der Rebe verbreitete. Dass aber Dionysos der Osiris sei, sagt Herodot ausdrücklich (Herod. II, 42; s. Note 182).

204) Plutarch de Iside c. 12; Diodor. Sic. I, 27.

205) Der j ü n g e r e H o r u s heisst daher ausdrücklich Sohn des Osiris und der Isis. So bei Wilkinson pl. 43 A auf der Abbildung einer Stele, welche einen jugendlichen Gott darstellt, wahrscheinlich den Chonsu, umgeben von kleineren Bildern fast aller bedeutenderen Gottheiten des ägyptischen Glaubenskreises. In einem dieser Nebenbildchen zur Rechten kommt Horus vor mit der Inschrift: ϩⲱⲣ ⲡⲥⲓ (ⲛ̄) ⲟⲩⲥⲓⲣⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄, ⲙⲓⲥⲉ (ⲛ̄) ⲏⲥⲓ, ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲛⲁⲁ, Horus filius Osiridis Dei, partus Isidis, Deus magnus. Da der Inbegriff seiner Geschichte sein Kampf mit Typhon (Ombte-Seth), seinem Oheime, ist, um den Tod seines Vaters, des Osiris, zu rächen, so ist ein anderer seiner gewöhnlichen Titel: d e r R ä c h e r s e i n e s V a t e r s; so bei Wilkinson pl. 37, part 1: ϩⲱⲣ ⲡⲥⲱⲛⲧ (ⲛ̄) ⲉⲧϥⲉϥ, ⲡⲥⲓ (ⲛ̄) ⲏⲥⲓ, ⲡⲥⲓ (ⲛ̄) ⲟⲩⲥⲓⲣⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄, Horus ultor patris sui, filius Isidis, filius Osiridis Dei; oder ebendaselbst: ϩⲱⲣ ⲡⲥⲱⲛⲧ (ⲛ̄) ⲉⲧϥⲉϥ, ⲡⲥⲓ (ⲛ̄) ⲟⲩⲥⲓⲣⲓ, Horus ultor patris sui, filius Osiridis.

Zur Unterscheidung von Horus dem Aelteren, Arueris, dem Bruder des Osiris und der Isis, heisst Horus der Jüngere gewöhnlich Harsiesi, Horus, Sohn der Isis (s. Champoll. gr. ég. p. 114); so bei Wilkinson pl. 37, part 1, fig. 1: ϩⲱⲣ ⲥⲓ ⲏⲥⲓ, ⲡⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲧⲡⲉ, Horus filius Isidis, dominus coeli.

In der späteren griechischen Mythologie wurden die ägyptischen Sagen von dem jüngeren Horus auch auf den thebanischen Herakles übertragen. So ward die Sage von der Besiegung des Ombte-Seth-Typhon durch Horus Veranlassung, dass auch dem Herakles bei seinem Zuge durch Aegypten die Besiegung eines Riesen Antaeus zugeschrieben wurde. Denn Antaeos, wie schon nachgewiesen wurde (s. Note 184), ist nur die gräcisirte Form des Namens Ombte, welcher in den Hieroglypheninschriften die gewöhnliche Bezeichnung des Seth-Typhon ist und sogar häufiger vorkommt als der eigentliche Name Seth. Ombte ist aber ein Ortszuname, hergenommen von der Stadt Ombos, *Ἀνταιούπολις*, *Ἀνταίου κώμη*. So erklärt es sich, wie Diodor die Besiegung des Antaeos durch den griechischen Herakles für eine von der Besiegung des Typhon durch Horus verschiedene Begebenheit ansehen konnte, so dass er an derjenigen Stelle (I, 21), wo er die ägyptische Sage von der Besiegung des Ombte-Seth-Typhon durch Horus den Jüngeren bei der Stadt Ombte (*Ἀνταίου κώμη*) erwähnt, aus einer und derselben Begebenheit, die zwischen denselben Persönlichkeiten stattfand, zwei verschiedene Begebenheiten zwischen verschiedenen Persönlichkeiten zu verschiedenen Zeiten macht, eine Besiegung des Typhon durch Horus an demselben Orte Ombte, wo früher die Besiegung des Antaeos durch Herakles vorgefallen sei. Diodors Worte sind: *Ἶσιν .... μετελθεῖν τὸν φόνον* (*τοῦ Ὀσίριδος*) *συναγωνιζομένου τοῦ παιδὸς αὐτῆς Ὥρου, ἀνελοῦσαν τὸν Τυφῶνα καὶ τοὺς συμπράξαντας .... γενέσθαι δὲ τὴν μάχην παρὰ τὸν ποταμὸν* (beim Nil) *πλησίον τῆς νῦν Ἀνταίου κώμης καλουμένης, ἣν κεῖσθαι μὲν λέγουσιν ἐν τῷ κατὰ τὴν Ἀραβίαν μέρει, τὴν προςηγορίαν δ᾽ ἔχειν ἀπὸ τοῦ κολασθέντος ὑφ᾽ Ἡρακλέους Ἀνταίου, τοῦ κατὰ τὴν Ὀσίριδος ἡλικίαν γενομένου.*

206) Als Schwester des Horus nennt Herodot II, 156 die Bubastis, die er mit der griechischen Artemis vergleicht. Der Begriff der Artemis vereinigt in sich den einer kriegerischen jagdlustigen Göttin und den einer Geburtshelferin. Als Geburtshelferin verehrten die Aegypter eine Göttin, die unter dem Ortszunamen ⲥⲟⲩⲁⲛ, Suan, die Göttin von Syene, auf Hieroglyphenbildern häufig vorkommt, von den Griechen durch *Εἰλείθυια* wiedergegeben und zu den alten Gottheiten gerechnet wird. Als kriegerische Gottheit kommt auf Hieroglyphenbildern eine Göttin ⲁⲛⲁⲑ, Anath (Champ. gr. ég. p. 122), ⲁⲛⲑⲁ, Antha, ⲁⲛⲧⲟⲩ,

Antu, vor (Wilkins. pl. 70, part 1) mit Schild und Speer in der Linken und mit der über den Kopf geschwungenen Streitaxt in der Rechten, ganz ähnlich, wie Anubis dargestellt wird. Sonst findet sich im ägyptischen Götterkreise keine Gottheit, welche auf die Artemis bezogen werden könnte, denn est ist schon oben (Note 97) nachgewiesen worden, dass die Pascht und die Bubastis keineswegs identisch sind. Da nun die Göttin Suan eine Form der Pascht ist (s. oben Note 99), so muss Anath die Bubastis sein. Anath wäre also der Eigenname der Göttin, und Bubastis nur ihr Lokalzuname von der Stadt Bubastos. Denn nach Herodot (II, 61, 138 und 137) bestand die in Bubastos verehrte Götter-Trias aus Thot (Hermes), Isis und Bubastis, und Feste wurden daselbst ebensowohl zu Ehren der Isis (Herodot II, 61), als auch zu Ehren ihrer Tochter Artemis (Herod. II, 59) gefeiert; die der Letzteren aber so glänzend, dass man sieht, sie wurde als Hauptgottheit von Bubastos angesehen, wodurch sich denn ihr Lokalzuname „Bubastis, die bubastische Göttin" hinlänglich erklärt. Dass nun die unter dem Namen Bubastis verehrte und von Herodot der griechischen Artemis gleichgestellte Göttin wirklich die ägyptische Anath war, wird durch die Bedeutung einer gleichnamigen asiatischen Gottheit bestätigt. Der Kultus der Anath, gleich dem der übrigen ägyptischen Hauptgottheiten, beschränkte sich nämlich nicht blos auf Aegypten, sondern war über ganz Vorderasien bei den Persern, Kappadokern, Armeniern, Medern verbreitet und zwar ganz unter demselben Namen Anath, Anait, *Ἀναΐτις*; und diese Anaitis wird ausdrücklich Artemis genannt. So Plutarch (vita Artaxerxis c. 27): *Τῆς Ἀρτέμιδος τῆς ἐν Ἐκβατάνοις, ἣν Ἀναΐτιν* (alii *Ἀναῖτιν*, vulgo *Ἀνεῖτιν*) *καλοῦσιν κτλ.*; so Pausanias l. III, c. 16, sect. 6: *Ἀμφισβητοῦσι* (es behaupten, die ächte Bildsäule der taurischen Artemis zu besitzen) *καὶ Λυδῶν* (auch diejenigen Lyder), *οἷς ἐστιν Ἀρτέμιδος ἱερὸν Ἀναΐτιδος*. Da auf Hieroglypheninschriften der Name stets noch den weiblichen Artikel bei sich hat, also mit demselben

ΤΑΝΑΘ, ΤΑΝΘΑ, oder ΤΑΝΤΟΥ, Tanath, Tantha oder Tantu lautet, so erhellt daraus, dass auch die bei Clemens Alex. protrept. V, p. 57 und Eustath. Perieg. v. 845 erwähnte Tanais und Tanaitis, und die phönikische Göttin Tanat mit der Anat, *Ἀναΐτις*, ganz identisch sind, denn Tanat ist dasselbe Wort wie Anat, nur mit dem vorgesetzten weiblichen Artikel. (Der Name scheint aus der partic. negat. **ΑΝ**, haud, non, und einem Verbalstamme **ΤΑ**, **ΤΟΥ**, zusammengesetzt zu sein. Sollte **ΤΑ**, **ΤΟΥ** mit **ΤΟϬ**, **ΘΟΙ**, macula, **ΤΟϬΤΟϬ**, maculatum esse, verwandt sein, und **ΑΝΤΑ**, immaculata, die unbefleckte Jungfrau, Artemis, bedeuten?) Bei Wilkins. pl. 70, part 1 kommt die Anaith in der oben geschilderten Stellung auf einem Throne sitzend, Schild und Speer in der Linken und die über den Kopf geschwungene Streitaxt in der

Rechten haltend, mit folgender Inschrift vor: [hieroglyphs]

[hieroglyph] ⲦⲀⲚⲀⲒⲦ ⲦⲚⲞⲨⲦⲠ ⲦⲚⲈⲂ (Ⲛ) ⲦⲠⲈ ⲦϨⲞⲚ (Ⲛ) ⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲠ, Dea Anait, domina coeli, rectrix deorum. Der Artemis-Bubastis war wahrscheinlich die Katze geheiligt (Herodot II, 67). Nach Sextus Empir. Pyrrhon. Hypotypos. III, 24 (vgl. Larcher zu Herod. II, 301) war dem Horus in Alexandrien eine Katze geweiht.

207) Harpokrates, Ἁρποκράτης, bedeutet im Aegyptischen und Koptischen wörtlich: Horus infans, Horus parvulus, ϨⲰⲢ ⲠⲈ ϦⲢⲞⲦⲒ, denn ϦⲢⲞⲦⲒ heisst infans, parvulus, filius, und ⲠⲈ ist der artic. masc. Dieser einfachen Namensbedeutung gemäss wird daher auch Harpokrates auf Hieroglyphenbildern gleich dem jugendlichen Gotte Ehu, dem Morgen- und Tagesgott, als ein kleines am Finger saugendes Kind meist in sitzender Stellung oder als ein junger noch am Finger saugender Knabe mit der Haarflechte an der rechten Seite des Kopfes, und seltner als angehender Jüngling dargestellt (so bei Wilkinson pl. 37 A, part 1). In seinen Abbildungen ist nicht die mindeste Spur von einer Missbildung der Füsse bemerkbar, wie z. B. bei den Patäken- und Zwergfiguren des Phtah, sondern er erscheint als ein regelmässig und schön gebildeter Knabe oder Jüngling. Die Angabe Plutarchs, als sei er an den unteren Gliedmassen missgebildet oder schwach (Plut. de Is. c. 19 in fine; c. 54 in fine, c. 68 u. s. w.) ist also grundlos und beruht wahrscheinlich auf einer Verwechslung mit den Zwergfiguren des Phtah. Ebenso grundlos ist es, wenn die Griechen und Römer den Harpokrates wegen des an den Mund gelegten Fingers für den Gott des Stillschweigens ansehen; denn der in den Mund gelegte Finger ist in der hieroglyphischen Schreibweise das allgemein angenommene Merkmal, um ein noch unmündiges, noch an dem Finger lutschendes Kind zu bezeichnen, s. Champ. gr. ég. p. 76: [hieroglyphs], [hieroglyphs] ϢⲎⲢⲈ, infans, filius parvulus; so wird eine Amme dargestellt durch das Bild einer Frau, die auf dem Arme ein am Finger saugendes Kind hält (s. Champoll. gr. ég. p. 48). Immer also, wenn eine noch ganz jugendliche Gottheit dargestellt werden soll, wird sie mit in den Mund gelegtem Finger abgebildet; so die Abbildung des in einer aufgehenden Lotosknospe sitzenden Tagesgottes, des Ehu, wenn er als früher Morgen bezeichnet werden soll (s. oben Note 150). Man sieht also, dass der in den Mund gelegte Finger Nichts weiter bedeuten soll, als das unmündige Alter, worin die Kinder nach Entwöhnung von der Mutterbrust noch an den Fingern zu saugen pflegen. Alle anderen tiefsinnigen Auslegungen dieser Handbewegung sind erst von Nicht-Aegyptern gemacht worden, die mit der hieroglyphischen Schreibweise nicht vertraut waren. Das Bild des am Finger saugenden Kindes ist daher auch das figurative Zeichen des Wortes ϦⲢⲞⲦⲒ, z. B. bei Wilkinson pl. 37 A: [hieroglyphs]

oder: ϩⲱⲣ ⲡⲉ ϧⲣⲟⲧⲓ ⲡⲥⲓ ⲏⲥⲓ, Horus parvulus (Harpocrates) filius Isidis. Der Name Harpokrates, ϩⲱⲣ ⲡⲉ ϧⲣⲟⲧⲓ bedeutet also Horus infans, Horus parvulus, keineswegs aber Horus der Schwachfüssige, wie Jablonsky das Wort erklären will; seine Erklärung ist neben dieser ganz einfachen nicht blos überflüssig, sondern sie ist auch aus grammatischen Gründen verwerflich, da sie höchst gezwungen ist und der Sprache Gewalt anthut. Dieser Horus parvulus darf nur nicht für den jungen Horus gehalten werden, der mit seiner Schwester Anath-Bubastis, zur Sicherung vor den Nachstellungen des Typhon, von seiner Mutter Isis seinen Urgrosseltern Okeamos und Tethys-Leto übergeben wurde und auf Hieroglyphenbildern ebenfalls als lutschendes Kind auf den Armen des Okeamos abgebildet wird; sondern Harpokrates ist von dem jüngeren Horus verschieden. Nach Plutarch (de Is. c. 19 in fine) ist er ein nach dem Tode seines Vaters Osiris nachgeborener Sohn, den die Sage gar noch von dem schon verstorbenen Osiris erzeugt werden lässt: *τὴν δὲ Ἶσιν μετὰ τὴν τελευτὴν* (sc. *τοῦ Ὀσίριδος*) *ἐξ Ὀσίριδος συγγενομένου τεκεῖν ἠλιτόμηνον καὶ ἀσθενῆ τοῖς κάτωθεν γυίοις* (dass dies eine irrthümliche Ansicht sei, haben wir oben gesehen) *τὸν Ἁρποκράτην*. Die Verschiedenheit des Harpokrates von dem jüngeren Horus erhellt ausserdem auch aus der hieroglyphischen Darstellung des Todtengerichts, wo neben dem an der Seelenwaage stehenden Horus-Harsiesi auch noch Harpokrates in seiner gewöhnlichen Abbildung als ein kleines Kind auf einem Krummstabe sitzend vor dem Throne des Osiris vorkommt. Ebenso wurden dem Horus und dem Harpokrates als verschiedenen Gottheiten Opfer und Verehrung dargebracht, wie Epiphanius (in exposit. fidei catholic. p. 1092, §. 5) andeutet, wenn er bei Erwähnung der in Buto zu Ehren des Harpokrates stattfindenden Feierlichkeiten von Priestern des Horus und des Harpokrates redet.

Von einer tieferen Bedeutung des Harpokrates kann nach allem bisher Vorgetragenen nicht die Rede sein. Seine Beziehung zur Sonne, welche bei Spätern, namentlich bei Plutarch, vorkommt, beruht auf der Verwechslung mit Ehu, der, wie wir gesehen haben, auch als in einer Lotusblume sitzendes lutschendes Kind dargestellt und von Plutarch, ebenfalls wieder irrig, für ein Bild der Sonne gehalten wurde, was er nicht ist.

208) Die Hauptstelle über Anubis befindet sich bei Plutarch de Iside c. 14. Er sagt: *Αἰσθομένην δὲ* (sc. *τὴν Ἶσιν*) *τῇ ἀδελφῇ* (sc. *τῇ Νέφθυϊ*) *ἐρῶντα συγγεγονέναι δι' ἄγνοιαν, ὡς ἑαυτῇ, τὸν Ὄσιριν, καὶ τεκμήριον ἰδοῦσαν τὸν μελιλώτινον στέφανον, ὃν ἐκεῖνος παρὰ τὴν Νέφθυν κατέλιπε, τὸ παιδίον* (sc. *τὸν Ἄνουβιν*) *ζητεῖν· ἐκθεῖναι γὰρ εὐθὺς τεκοῦσαν διὰ φόβον τοῦ Τυφῶνος· εὑρεθὲν χαλεπῶς καὶ μόγις κυνῶν ἐπαγόντων τὴν Ἶσιν, ἐκτραφῆναι καὶ γενέσθαι φύλακα καὶ ὀπαδὸν αὐτῆς, Ἄνουβιν προςαγορευθέντα, καὶ λεγόμενον τοὺς θεοὺς* (nämlich die Isis und den Osiris) *φρουρεῖν, ὥςπερ οἱ κύνες τοὺ ἀνθρώπους*. Nach dieser Stelle wurde also Anubis der beständige Begleiter und Wächter der Isis, weil diese ihn, da er von seiner Mutter Nephthys ausgesetzt worden war, aufgesucht,

erzogen und nach einer anderen Stelle des Plutarch (de Iside c. 44: γεννώσης τῆς Νέφθυος τὸν Ἄνουβιν Ἶσις ὑποβάλλεται) zum Sohne angenommen hatte. Wenn dagegen Plutarch in dieser Stelle, wie der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden lehrt, erst nach dem Tode des Osiris den Anubis von der Isis aufgefunden und erzogen werden lässt, so steht er bei dieser Angabe mit den anderen Nachrichten der Alten und mit sich selbst im Widerspruch; mit den anderen Nachrichten der Alten, denn Anubis wird als Gefährte des Osiris bei dessen Kriegszügen genannt (Diod. Sicul. I, 18); mit sich selbst, indem er den Anubis Wächter der Götter nennt, worunter Niemand verstanden werden kann als Isis und Osiris, denn Anubis wird auch ausdrücklich Wächter des Osiris genannt: ὁ τοῦ Ὀσίριδος φρουρός (Proclus commentar. in Platon. rempubl. p. 417).

Aus dieser seiner Eigenschaft als φύλαξ καὶ ὀπαδὸς des Osiris und der Isis erklärten sich die Alten auch die Thiergestalt des Anubis; denn Anubis nimmt, wie alle übrigen Gottheiten, in hieroglyphischen Darstellungen die Gestalt oder wenigstens die Kopfbildung des ihm geweihten Thieres an; dieses hielten aber die Griechen für den Hund. So Diodor. Sicul. I, 87: Τὸν δὲ κύνα πρός τε τὰς θήρας εἶναι χρήσιμον καὶ πρὸς τὴν φυλακήν· διόπερ τὸν θεὸν, τὸν παῤ αὐτοῖς καλούμενον Ἄνουβιν, παρεισάγουσι κυνὸς ἔχοντα κεφαλὴν, ἐμφαίνοντες ὅτι σωματοφύλαξ ἦν τῶν περὶ τὸν Ὄσιριν καὶ τὴν Ἶσιν. Dem Anubis wurden deshalb auch die Hunde geweiht, und die ägyptische Stadt Kais, wo Anubis besonders verehrt wurde, hiess deshalb bei den Griechen Κυνῶν πόλις. Strabo I. XVII, p. 558: Ἑξῆς δ' ἐστὶν ὁ Κυνοπολίτης νομὸς καὶ Κυνῶν πόλις, ἐν ᾗ ὁ Ἄνουβις τιμᾶται καὶ τοῖς κυσὶ τιμὴ καὶ σίτισις τέτακταί τις ἱερά. Anubis selbst wird daher auch der Hund genannt (Plat. Gorg.: Μὰ τὸν κύνα τῶν Αἰγυπτίων θεόν), sowie latrator, und latrans ist ein bei römischen Dichtern häufiger Beiname des Anubis (Ovid. Metam. IX, 692; Virg. Aen. VIII, 698; Propert. III, eleg. 9). Ja bei Späteren wird das Prädicat „der Hundsköpfige“, Cynocephalus, sogar als Eigenname an der Stelle des Namens Anubis gebraucht, so Minuc. Felix in seinem Dialog Octavius c. 21: *Isis perditum filium* (Harpocratem) *cum Cynocephalo suo* (suo, weil Isis den Anubis nach der obigen Stelle des Plutarch zum Sohne angenommen hatte) *et calvis sacerdotibus luget, plangit, inquirit, — mox invento parvulo gaudet Isis, exsultant sacerdotes, Cynocephalus inventor gloriatur.* Ebenso sagt Tertullian (Apol. c. 6): *Serapidem* (Osirim) *et Isidem et Harpocratem, cum suo Cynocephalo Capitolio prohibitos, id est curia Deorum pulsos, Piso et Gabinius Coss. abdicaverunt.*

Diese Angaben der Alten bestätigen sich durch die Hieroglyphenbilder allerdings insoweit, als dem Anubis wirklich ein Thier aus dem Hundegeschlechte, der Schakal, geweiht war, und Anubis entweder in der Gestalt eines Schakals dargestellt wird (s. Wilkinson pl. 39 und 79) oder schakalköpfig (s. Wilkinson pl. 44), oder dass er doch wenigstens, wenn er ganz menschengestaltig abgebildet wird, an seinem Kopfputze einen Schakalskopf zum Abzeichen trägt, ähnlich wie mehrere Göttinnen an ihrem Kopfputze einen Geierkopf tragen (s. Wil-

kinson pl. 69). Dass der Schakal aber von den Griechen, bei denen dieses Thier nicht heimisch war, für einen Hund angesehen werden musste, begreift sich leicht. Der Schakal oder ein schakalköpfiger Gott kommt daher auch als figuratives Zeichen des Gottes Anubis vor, z. B. bei Wilkinson pl. 44, part 1: [hieroglyphs] ANПOY, Anepu, [hieroglyphs] ANП, Anep, oder in Champoll. gr. ég. p. 114: [hieroglyphs] ANПOY; Anepu; auch [hieroglyphs] ANEП, geschrieben, z. B. bei Wilkinson pl. 44, part 1: [hieroglyphs] ANEПOY ПNOYTP̄, CI (N̄) OYCIPI ПNOYTP̄ NOYTP̄ NAA. MAI, Anepu Deus, filius Osiridis Dei, Deus magnus, justificans (examinans; s. unten).

Aus den Nachrichten der Alten erhellt, dass sie sich den Anubis als einen gutthätigen, auf der Seite des Osiris und der Isis stehenden Jagd- und Kriegsgott dachten, im Gegensatz zu Ombte-Seth-Typhon, dem wilden und der Familie des Osiris feindlich gesinnten Kriegsgotte, Ares. Diodor (in der angeführten Stelle I, 87) sagt, dass man den Anubis hundsköpfig dargestellt habe, weil der Hund zur Jagd und zur Bewachung geschickt sei; Beides musste man also auch dem Anubis zuschreiben, sonst hätte man keinen Grund gehabt, ihm die Gestalt eines Hundes zu geben. Als Wächter des Osiris und der Isis kam Anubis oben schon vor; als Jagdgott und, gleich seiner Mutter Nephthys, der Isis befreundet erwähnt seiner Julius Firmicus (de error. profan. relig. zu Anfang), wo er sagt, *Isidem adhibuisse sibi Nephthen sororem sociam, et Anubim venatorem.* Als eines kriegerischen Gottes erwähnt seiner Diodor. Sicul. (I, 18 init.), indem er ihn zu einem der Heeresanführer des Osiris macht: *Τῷ δ' οὖν Ὀσίριδι συνεστρατεῦσθαι δύο λέγουσιν υἱοὺς Ἄνουβίν τε καὶ Μακεδόνα, διαφέροντας ἀνδρείᾳ.* Als Jagd- oder Kriegsgott stellen ihn auch die Hieroglyphenbilder dar: Schild und Speer in der Linken, den mit Pfeilen gefüllten Köcher auf dem Rücken und die über den Kopf geschwungene Streitaxt in der Rechten (s. Wilkinson pl. 69); denn dass der auf dieser Platte abgebildete Gott der Anubis, Anepo ist, beweist das auf seinem Pschent angebrachte Abzeichen des Schakalkopfes und die Inschrift selbst, die offenbar [hieroglyphs] ANПOY zu lesen ist, nicht aber, wie Wilkinson will, PANПOY, Ranpu, irregeführt durch den Abschreiber der Inschrift, oder selbst irrig kopirend, indem er statt des etwas selteneren Zeichens [hieroglyph] A das häufig vorkommende [hieroglyph] P setzte. Stellung, Bedeutung und Titel des Gottes entsprechen vollkommen der Anath, der Bubastis-Artemis, denn auch Anubis hat gleich der Anath (s. die Note 206 zu Ende) den Titel:

ⲀⲚⲠⲞⲨ ⲠⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ⲚⲀⲀ, ⲚⲈⲂ (Ⲛ̄) ⲦⲠⲈ, ϨⲒⲔ (Ⲛ̄) ⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲢ̄, Anepo Deus magnus, dominus coeli, rector Deorum.

Einen dritten Wirkungskreis, den die Aegypter dem Anubis beilegten, lehren uns die Hieroglypheninschriften kennen. In ihnen erscheint nämlich der schakalköpfige Gott mit dem Titel ϨⲰⲠ Ⲛ ⲚⲒⲂⲞⲨ ϨⲒⲞⲞⲨⲈ, observator (custos) omnium viarum (denn ϨⲞⲠⲒ heisst aspicere, observare) oder und ϨⲞⲠ ϨⲒⲞⲞⲨⲈ ⲤⲞⲨⲦⲚⲒ ⲠⲰⲦ Ⲛ ⲚⲈ ⲤⲚⲀⲨ ⲐⲰ, custos viarum regius cursor amborum mundorum, oder ϨⲞⲠ ϨⲒⲞⲞⲨⲈ ⲠⲤⲞⲨⲦⲚⲒ ⲠⲰⲦ (Ⲛ̄) ⲤⲀⲚⲦⲠⲈ ⲀⲨⲰ (Ⲛ̄) ⲤⲀⲘⲠⲈⲤⲎⲦ, custos viarum, regius cursor regionis coelestis et inferae (s. Wilkinson pl. 44, part 2) oder ganz kurz ϨⲞⲠ ϨⲒⲞⲞⲨⲈ (Champoll. gr. ég. p. 114). In diesen letzten Inschriften ist das Wort ϨⲞⲠ, custos, in seinem Anfangsbuchstaben Ϩ abgekürzt und unmittelbar auf das figurative Zeichen für Weg ϨⲒⲎ daraufgesetzt; auch das Wort ⲠⲰⲦ cursor ist in seinem Anfangsbuchstaben Ⲡ abgekürzt; das Zeichen ⲤⲚⲀⲨ ⲐⲰ, die beiden Welten, wird durch die beiden Zeichen der folgenden Inschrift: regio superior et inferior, Ober- und Unterwelt, näher erklärt. In diesen Inschriften erhält also Anubis das Prädikat eines Götterboten und das damit verwandte Amt eines Aufsehers und Beschützers der Wege; vollkommen also dasselbe Amt, das die Griechen ihrem Hermes zuschrieben.

Man sieht, dass der griechische Begriff von Hermes aus der Zusammenschmelzung mehrerer Begriffe entstanden ist, die in dem ägyptischen Vorstellungskreise gesondert und verschiedenen Götterwesen zugetheilt waren, dem Joh-Taate, dem Tat und dem Anepo nämlich. Anubis war den Aegyptern also zugleich Jäger und Kriegsgott und Götterbote; die ersten Wirkungskreise hatte er während seines irdischen Lebens ausgeübt, den letzteren übte er nach seinem Abscheiden von der Erde als himmlischer Gott.

Zugleich ist aber Anubis auch einer der vier Genien des Amenthes, als Anubis an dem Schakalkopfe kenntlich (s. Wilkinson pl. 61);

seine Inschrift lautet: ϹΕΒ Ν ΜΑΥΤϤ ΟΥϹΙΡΙ, ΝΟΥΤΡ̄ ΝΑΑ, ΜΑΙ, Canis (eigentlich der Schakal d. h. der Wächter, φύλαξ, custos) matris suae, exactor poenae (denn dass ΟΥϹΙΡΙ diese Bedeutung habe, ist oben Note 182 nachgewiesen worden), Deus magnus, justificans (examinans). C ist der Anfangsbuchstabe des Wortes ϹΕΒ, Schakal; M. ist der Anfangsbuchstabe des Wortes ΜΑΙ, justificare, examinare, und zugleich dessen figuratives Zeichen, denn es stellt die ägyptische Form einer Elle, eines Maassstabes, dar. Denselben Sinn bietet die oben schon angeführte Ueberschrift des Anubis (bei Wilkinson pl. 44): ΑΝΠΟΥ ΠΝΟΥΤΡ̄, ϹΙ Ν ΟΥϹΙΡΙ, ΠΝΟΥΤΡ̄, ΝΟΥΤΡ̄ ΝΑΑ ΜΑΙ, Anubis Deus, filius Osiridis Dei, Deus magnus, justificator (examinator). Anubis ist also zugleich ein himmlischer, überirdischer, und ein unterirdischer, unterweltlicher Gott, wie alle übrigen Gottheiten insgesammt. Wenn daher Plutarch (de Iside c. 44) das als etwas Besonderes und dem Anubis Eigenthümliches ansieht, dass er, gleich der Hecate, *χθόνιος ὁμοῦ καὶ ὀλύμπιος* sei, so entbehrt dies allen Grundes. Ebenso grundlos ist natürlich auch seine ganze auf diese Ansicht gebaute allegorisirende Begriffserklärung des Anubis (c. 44. und 61). Anubis hat in dem astrologischen Theile der ägyptischen Glaubenslehre das Vorsteheramt über den Horizont, weil ihm das südliche Sternbild des Hundes geweiht ist, gleichsam der Wächter über die am Horizont auf- und untergehenden Sterne, Sternbilder. Das Auf- und Untergehen der Gestirne und Sternbilder am Horizonte machte aber bekanntlich einen bedeutenden Theil der alten Sternkunde aus und war in den alten Kalendern ein Hauptmittel zur Bestimmung der Jahreseintheilung.

In der letzteren Stelle Plutarchs (de Iside c. 61) steckt zugleich noch eine zweite Unrichtigkeit. Es wird nämlich daselbst Anubis mit Hermes in Eine Person zusammengeworfen: *Ἄνουβις ἔστι δὲ ὅτε καὶ Ἑρμάνουβις ὀνομάζεται.* Ja in einer anderen Stelle (de Iside c. 11) ist ihm Hermes-Tat und Anubis so Eine Person, dass er von Hermes aussagt, was nur von Anubis passt. Seine Worte sind. *Οὐ γὰρ τὸν κύνα κυρίως Ἑρμῆν λέγουσιν, ἀλλὰ τοῦ ζώου τὸ φυλακτικὸν καὶ τὸ ἄγρυπνον καὶ τὸ φιλόσοφον γνώσει καὶ ἀγνοίᾳ τὸ φίλον καὶ τὸ ἐχθρὸν ὁρίζοντος, τῷ λογιωτάτῳ τῶν θεῶν* (d. i. dem Tat-Hermes) *συνοικειοῦσιν.* Den Schlüssel zu dieser Verwechslung des Anubis mit dem Tat giebt das Beiden zukommende Prädikat „der Hundsköpfige". Denn da Kynokephalos, der Hundsköpfige, auch der Name der dem Tat geweihten Affenart ist (s. oben Note 173) und Tat geradezu unter der Gestalt des hundsköpfien Affen dargestellt wird, so liegt eine Verwechslung zwischen dem „hundsköpfigen" Anubis und dem als „hundsköpfiger Affe, Kynokephalos", dargestellten Tat für einen Unkundigen nahe genug. Ebenso falsch übrigens, wie diese Begriffsvermengung, ist auch die in dieser Stelle angedeutete etymologisirende Worterklärung. Denn durch das *ἄγρυπνον*

καὶ φυλακτικὸν τοῦ ζώου soll offenbar auf die Bedeutung des Namens Anubis angespielt werden, und die Ableitung, welche dem Urheber dieser Worterklärung vorgesehwebt haben muss, kann keine andere gewesen sein, als die von **ⲀⲚ**, haud, non, und von **ϨⲒⲚⲎⲂ**. dormire, so dass er in dem Namen Anubis das Wort **ⲀⲚ-ϨⲚⲞⲨⲂ**, *ἄγρυπνον*, fand; eine Ableitung, die schon an und für sich gezwungen ist und überdies mit der hieroglyphischen Schreibung des Namens nicht stimmt.

Endlich findet sich bei Plutarch (de Iside c. 44) auch noch die Verwechslung des Anubis mit dem Kronos. Die Stelle heisst: *Ἐνίοις δὲ δοκεῖ Κρόνος ὁ Ἄνουβις εἶναι· διὸ πάντα τίκτων ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κύων ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κυνὸς ἐπίκλησιν ἔσχεν.* Diese Erklärung, warum von Einigen Kronos mit Anubis „dem Hund" für Eins gehalten worden sei, ist, wie viele andere in derselben Plutarchischen Schrift, als Unsinnsprobe interessant. Der Grund der Verwechslung des Kronos mit dem Anubis liegt ganz einfach in ihren beiderseitigen ägyptischen Namen. Kronos hiess im Aegyptischen **ⲤⲈⲂ, ⲤⲈⲨ**, Seb, Sev, und der Zuname des Anubis ist: **ⲤⲈⲂ**, **ⲤⲈⲂⲒ**, Seb, Sebi, *ὁ κύων*, der Schakal. Beide Götternamen waren also ganz gleichlautend; kein Wunder, dass die Götter, welchen sie beigelegt wurden, von Unkundigen mit einander verwechselt wurden.

209) Plutarch de Iside c. 21: *Οὐ μόνον δὲ τούτου (τοῦ Ὀσίριδος) οἱ ἱερεῖς λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν, ὅσοι μὴ ἀγέννητοι, μηδ' ἄφθαρτοι* (d. h. *τῶν ἄλλων θεῶν θνητῶν*, wie Plutarch zu Ende des Kapitels diese Götter nennt im Gegensatz zu Kneph, den er einen *θεὸν ἀγέννητον ὄντα καὶ ἀθάνατον* nennt), *τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς (τοῖς Αἰγυπτίοις) κεῖσθαι καμόντα καὶ θεραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα.*

210) Herodot II, 29: *Οἱ δ' (Αἰθίοπες) ἐν ταύτῃ (τῇ Μερόῃ) Δία θεῶν καὶ Διόνυσον μούνους σέβονται, τούτους τε μεγάλως τιμῶσι·* das heisst: sie verehrten den Amun und den Osiris; denn auch nach Herodots Sprachgebrauch sind Zeus und Amun, Dionysos und Osiris identische Namen. Herodot II, 42: *Ἀμμοῦν γὰρ Αἰγύπτιοι καλέουσι τὸν Δία*; und II, 144: *Ὄσιρις δέ ἐστι Διόνυσος κατ' Ἑλλάδα γλῶσσαν.* Da nun Amun als Urgottheit ein *θεὸς ἀγέννητος καὶ ἀθάνατος* ist, Osiris aber ein *θεὸς θνητός*, so erklärt sich dadurch eine Stelle Strabo's lib. XVII, c. 2 von denselben Aethiopen: *Θεὸν δὲ νομίζουσι, τὸν μὲν ἀθάνατον, τοῦτον δ' εἶναι τὸν αἴτιον τῶν πάντων* (d. h. Amun)· *τὸν δὲ θνητὸν, ἀνώνυμόν τινα, καὶ οὐ σαφῆ* (d. h. nur einen dem Strabo unbekannten und namenlosen, denn offenbar konnte er beides für die ihn Verehrenden nicht sein; wahrscheinlich hörte Strabo den Osiris nur unter einem seiner vielen ägyptischen Beinamen nennen, wodurch er ihm, dem Fremden, mit der Landessprache nicht Vertrauten, *ἀνώνυμος καὶ οὐ σαφής* schien). Was daher Diodorus Siculus III, 9 von denselben Aethiopen sagt, gilt auch von den Aegyptern ganz allgemein: *Περὶ δὲ θεῶν οἱ μὲν ἀνώτερον Μερόης οἰκοῦντες ἐννοίας ἔχουσι διττάς.*

Ὑπολαμβάνουσι γὰρ τοὺς μὲν αὐτῶν αἰώνιον ἔχειν καὶ ἄφθαρτον τὴν φύσιν, οἷον ἥλιον καὶ σελήνην, καὶ τὸν σύμπαντα κόσμον· τοὺς δὲ νομίζουσι θνητῆς φύσεως κεκοινωνηκέναι, καὶ δι' ἀρετὴν καὶ κοινὴν εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίαν τετευχέναι τιμῶν ἀθανάτων.

211) Plutarch de Iside c. 13: *Βασιλεύοντα δ' Ὄσιριν Αἰγυπτίους μὲν εὐθὺς ἀπόρου βίου καὶ θηριώδους ἀπαλλάξαι, καρπούς τε δείξαντα, καὶ νόμους θέμενον αὐτοῖς, καὶ θεοὺς διδάξαντα τιμᾶν.*

212) Diodor. Sicul. I, 14 und 15.

213) Diodor. Sicul. I, 16. Hierdurch erklärt sich nun auch ganz einfach, woher es kommt, dass dem Thot- Hermes von den Alten eine so grosse Menge verschiedenartiger Erfindungen beigelegt wird. Alle in den heiligen Büchern der Aegypter behandelten Zweige des priesterlichen Wissens werden nämlich auf ihn als den Urheber dieser Bücher zurückgeführt. Da nun dieselben das Wissen der sämmtlichen Priesterklassen umfassten: das theologisch-spekulative und juristische der Propheten, das ritual- und ceremonialgesetzliche, die mathematische, geschichtliche und literarische Gelehrsamkeit der heiligen Schreiber, die musikalisch-poetischen Kenntnisse der Sänger, die astrologischen Lehren der Horoskopen, die ärztliche Wissenschaft der niederen Priester, so wird die Erfindung aller dieser Dinge auf Tat-Hermes zurückgeführt. Gesetzgebung, Münze, Maass und Gewicht, Religionsstiftung, die Astronomie und ihre Hülfswissenschaften Arithmetik und Geometrie, die Erfindung der heiligen Priesterschrift (die sogenannte Hierographik), der zum Bau und Schmuck der Tempel nöthigen Künste: der Architektur, der Malerei, der Hieroglyphik; der Musik und der musikalischen Instrumente; die Astrologie; die Arzneikunst; — mit einem Worte: die ganze Encyklopädie der Priesterwissenschaften wird ihm zugeschrieben.

214) Manetho apud Syncell. p. 40 ed. Goar (vgl. Ideler Hermapion Appendix p. 51): *Μανεθώς, ὁ ἐπὶ Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου ἀρχιερεύς, χρηματίσας φησὶ ἐκ τῶν ἐν τῇ Σηριαδικῇ γῇ κειμένων στηλῶν, ἱερᾷ διαλέκτῳ καὶ ἱερογλυφικοῖς γράμμασι κεχαρακτηρισμένων ὑπὸ Θώθ, τοῦ πρώτου Ἑρμοῦ καὶ ἑρμηνευθεισῶν μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἐκ τῆς ἱερᾶς διαλέκτου εἰς τὴν κοινὴν φώνην γράμμασιν ἱερογραφικοῖς καὶ ἀποτεθεισῶν ἐν βίβλοις ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος υἱοῦ, τοῦ δευτέρου Ἑρμοῦ πατρὸς δὲ τοῦ Τὰτ ἐν τοῖς ἀδύτοις τῶν ἱερῶν Αἰγύπτου.* S. oben Note 153.

215) Diodor. Sic. I, 17 — 19; Plutarch de Iside c. 13. Diodor führt unter den Begleitern des Osiris den Anubis und den Makedo als Feldherren auf; den Letzteren nennt er einen Sohn des Osiris und leitet von ihm den Namen des gleichnamigen Landes Makedonien ab. Obgleich dieser letztere Zug gar sehr nach Hellenisirung schmeckt, so findet sich doch auf Hieroglyphenbildern ein Gott Mak (Wilkinson pl. 64, part 3) und eine Göttin Makte (Wilkinson pl. 70, part 4), was derselbe Name Mak mit hinzugefügtem weiblichen Ar-

tikel ☗ **TE** ist. Mehr aber als den blossen Namen bieten die bisher bekannt gewordenen Hieroglypheninschriften nicht. Nach Diodor I, 18 trug auf diesen Feldzügen Anubis das Fell eines Hundes, Makedo eine Wolfshaut. Das will heissen: sowie Anubis hundsköpfig dargestellt wurde, so Makedo mit dem Kopfe eines Wolfes. Nach Macrobius Saturn. I, 19 verehrten die Lykopolitaner den Apollo (Horus den Jüngeren) und den Wolf mit gleichen Ehren. Demnach wäre man versucht zu schliessen, dass Horus dem Jüngeren der Wolf heilig war, dass er also auch wolfsgestaltig und wolfsköpfig dargestellt wurde, dass also Makedo nur eine Form und ein Beiname des Horus gewesen sei. Da aber über diesen Punkt kein hieroglyphisches Material vorliegt, so lässt sich auch nichts Bestimmteres hierüber festsetzen.

216) Herodot II, 156.

217) Plutarch de Iside c. 13.

218) Plutarch de Iside c. 19.

219) Plutarch de Iside c. 14.

220) Plutarch de Iside c. 15.

221) Plutarch de Iside c. 18.

222) Plutarch de Iside c. 18 in fine; Herodot II, 48; Diodor. Sicul. I, 22.

223) Plutarch de Iside c. 27; Diodor. Sicul. I, 21.

224) Herodot II, 123: *Ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον,* d. h. Isis und Osiris; denn bei Herodot wird die Isis irrthümlich mit der Demeter verwechselt, welches, wie wir gesehen haben, ein Name der Netpe-Rhea ist.

225) Plutarch de Iside c. 19.

226) Plut. de Is. c. 20 erwähnt eine Zerstückelung des Horus: *τὸν Ὥρου διαμελισμόν*; auf diese Zerstückelung des Horus bezieht sich wohl, was Diodor. Sicul. I, 25 erzählt: *Εὑρεῖν δ' αὐτὴν (τὴν Ἶσιν) καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φάρμακον, δι' οὗ τὸν υἱὸν Ὧρον, ὑπὸ τῶν Τιτάνων ἐπιβουλευθέντα καὶ νεκρὸν εὑρεθέντα καθ' ὕδατος, μὴ μόνον ἀναστῆσαι δοῦσαν τὴν ψυχήν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀθανασίας ποιῆσαι μεταλαβεῖν.*

227) Diodor. Sicul. I, 21 (vgl. oben Note 205); Plutarch de Iside c. 19.

228) Plutarch de Iside c. 27: *Οὐ γὰρ ἄλλον εἶναι Σάραπιν ἢ τὸν Πλούτωνά φασι, καὶ Ἶσιν τὴν Περσέφασσαν, ὡς Ἀρχέμαχος εἴρηκεν ὁ Εὐβοεύς, καὶ ὁ Ποντικὸς Ἡρακλείδης, τὸ χρηστήριον ἐν Κανώβῳ Πλούτωνος ἡγούμενος εἶναι. Περσέφασσα* und *Περσεφόνη* bedeuten beide die Tödterin des Perses. Perses ist, wie Note 184 nachgewiesen worden ist, die gräcisirte Form des Namens Bore-Seth d. h. des Typhon; *φασσα* und *φονη* kommen das eine von *ΦΑΩ*, das andere von *ΦΕΝΩ*, Stämme, die mit einander verwandt sind und beide „tödten" bedeuten. Mit *φασσα* ist insbesondere die Form *σφάσσω, σφάττω, σφάζω*, schlachten, morden, verwandt, wie *μικρός* mit *σμικρός*. Die Uebersetzung der Namen Persephone, Persephassa durch Perses-

Tödterin ist also grammatisch gesichert und seine Beziehung auf den ägyptischen Ideenkreis durch die Identität des Namens Perses mit Bore-Seth nachgewiesen. Die Richtigkeit der Angabe, dass Persephassa ein Name der Isis sei, erhellt endlich auch daraus, dass Persephone als Tochter der Demeter genannt wird. Da nun die Demeter, wie oben Note 163 nachgewiesen worden ist, Eins ist mit Rhea-Netpe, so muss auch Persephone Eins sein mit der Isis; ein neuer Beweis, dass die Angabe Herodots (II, 59 u. a. a. O.), die Isis sei die Demeter, auf einem Irrthume beruht.

229) Diodor. Sicul I, 21. Das Chronikenfragment des Manetho (bei Ideler a. a. O.) scheint die Herrschaft des Typhon nach derjenigen der Isis zu setzen; denn die auf Osiris folgende Lücke in der Reihenfolge der Götterkönige muss wohl mit dem Namen der Isis ausgefüllt werden. Das Papyrusfragment bei Champollion (gr. ég. p. 141), welches ebenfalls ein Verzeichniss der ägyptischen Götterkönige in Hieroglyphen enthält, stellt dagegen die Isis vor Nephthys und Typhon, und dies stimmt auch allein mit den Erzählungen Plutarchs und Diodors.

230) Herodot II, 144: *ὕστατον δὲ αὐτῆς (τῆς Αἰγύπτου) βασιλεῦσαι Ὧρον τὸν Ὀσίριος παῖδα.*

231) Die Chronikenfragmente bei Ideler Hermapion Appendix p. 29 sq. lassen nach den Göttern auch noch acht Halbgötter über Aegypten herrschen; fragm. chronici veteris aegyptiaci apud Syncell. (Appendix p. 29) sagt: *Κρόνος καὶ οἱ λοιποὶ πάντες θεοὶ δώδεκα ἐβασίλευσαν ἔτη ,γϡπδ'* (d. h. 3984)· *ἔπειτα ἡμίθεοι βασιλεῖς ὀκτὼ ἔτη σιζ'* (217). Diese 8 Halbgötter finden sich in dem Manethonischen Dynastien-Verzeichnisse einzeln aufgezählt mit einer Regierungsdauer von 189 Jahren. Ihre Namen sind: *Ἄρης, Ἄνουβις, Ἡρακλῆς, Ἀπόλλων, Ἀμμών, Τιθοής, Σῶσος* und *Ζεύς*. Man sieht, dass sie bis auf Einen mit den älteren Göttern gleichnamig sind. Von einzelnen derselben scheinen Erzählungen bei den Griechen vorzukommen. So z. B. die Geschichte von Herakles, der den Amun sehen wollte, welche Herodot II, 42 von dem Gotte Herakles erzählt, den er zu den Zwölfen rechnete, scheint Manetho (bei Josephus adv. Apion. c. I, p. 460) von dem Halbgotte Herakles zu erzählen, denn er sagt, indem er von dem Könige Amenophis redet, er habe gewünscht *θεῶν γενέσθαι θεατής, ὥςπερ Ὧρ, εἷς τῶν πρὸ αὐτοῦ βεβασιλευκότων.* Da aber über diese Halbgötter noch gar kein hieroglyphisches Material bekannt ist, so lässt sich nichts Näheres über sie angeben. Auf diese Halbgötter folgen unmittelbar in den Chronikenfragmenten die menschlichen Königsdynastieen (s. die Fragmente des Manetho in Idelcri Hermap. Append. p. 31 sq. no. **XX.**).

232) Plutarch de Iside c. 21: *Οὐ μόνον δὲ τούτου (τοῦ Ὀσίριδος) οἱ ἱερεῖς λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν, ὅσοι μὴ ἀγέννητοι, μηδ' ἄφθαρτοι, τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς κεῖσθαι καμόντα καὶ θεραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα, καὶ καλεῖσθαι κύνα μὲν τὴν Ἴσιδος ὑφ' Ἑλλήνων, ὑπ' Αἰγυπτίων δὲ Σῶθιν, Ὠρίωνα δὲ τὴν Ὥρου, τὴν δὲ*

Τυφῶνος, ἄρκτον. Diese letzte Angabe Plutarchs, dass die Bärin das Sternbild des Typhon gewesen sei, ist irrig, denn auch bei den Aegyptern erscheint das Sternbild der Bärin als eine weibliche Figur, wie die langen herunterhängenden Brüste beweisen. Schon oben Note 163 ist nachgewiesen worden, dass diese bärengestaltige Figur eine Darstellung der Netpe-Okeame ist. Ebenso scheint das Sternbild des Hundes, das oben der Isis beigelegt wird, eigentlich der Anubis zu sein, der bekanntlich in Hundsgestalt abgebildet wird, und die Verbindung dieses Sternbildes mit der Isis scheint daher zu rühren, dass Anubis als Beschützer und Begleiter der Isis der Hund der Isis heisst. Dass auch die 5 Planeten als Wohnsitze sterblicher Götter betrachtet wurden, erhellt aus ihren Benennungen. Achillis Tatii isagoge in Arati phaenomena sect. 17 in Petavii Uranologio (de doctrina temporum T. III.) p. 80: *Τὰ ὀνόματα τῶν πλανήτων διαφόρως ἐκλήθησαν .... Αἰγυπτίοις γὰρ καὶ Ἕλλησι τοῦ Κρόνου ὁ ἀστήρ, καίτοι ἀμαυρότατος ὢν Φαίνων λέγεται· ἀλλὰ παρ' Ἕλλησι μὲν κατὰ τὸ εὔφημον λέγεται οὕτω, παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις Νεμέσεως ἀστήρ. Δεύτερος ὁ Διὸς καθ' Ἕλληνας Φαέθων, κατὰ δὲ Αἰγυπτίους Ὀσίριδος ἀστήρ. Τρίτος ὁ τοῦ Ἄρεως παρὰ μὲν Ἕλλησι Πυρόεις, παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις Ἡρακλέους ἀστήρ. Τέταρτος ὁ τοῦ Ἑρμοῦ· δεδόσθω γὰρ νῦν τέταρτον αὐτὸν εἶναι· εἴρηται γάρ, ὅτι διαφωνία πολλὴ περὶ τῶν ἀστέρων τούτων ἐστίν, Ἑρμοῦ καὶ Ἀφροδίτης καὶ Ἡλίου. Ὁ τοίνυν τοῦ Ἑρμοῦ ἀστὴρ καλεῖται παρὰ μὲν Ἕλλησιν Στίλβων, παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις Ἀπόλλωνος ἀστήρ. Πέμπτος ὁ τῆς Ἀφροδίτης, παρὰ μὲν Ἕλλησιν Ἑωσφόρος· πρῶτος δὲ Ἴβυκος εἰς ἕνα συνέστειλε τὰς προσηγορίας. Τέταρτος δὲ ὁ Ἥλιος κατ' Αἰγυπτίους, ἕκτος δὲ καθ' Ἕλληνας. Ἕβδομος δὲ ὁ τῆς Σελήνης.*

233) Nach der Angabe der Alten bestanden zwar die zwölf Zeichen des Thierkreises aus sechs männlichen und sechs weiblichen Gottheiten (Lobeck Aglaopham. p. 929): *Ἓξ μὲν τῶν δώδεκα μορίων ἀπένειμαν τῇ ἀῤῥενικῇ φύσει καὶ ἡμερινῇ, τὰ δὲ ἴσα τῇ θηλυκῇ καὶ νυκτερινῇ*, Ptolem. Tetrab. I. I, cap. 13; aber die Ausdrücke *φύσις ἡμερινή* und *νυκτερινή, ἀῤῥενική* und *θηλυκή* sind gleichbedeutend. Nach dem Sprachgebrauche der Astrologen nämlich heissen die Sternbilder männliche und tägige, wenn sie vor der Sonne vorhergehend im Osten stehen, weibliche und nächtige dagegen, wenn sie der Sonne folgend im Westen stehen, vgl. Ptolemaeus Tetrab. I. I, c. 6 und 7. Es ist also hier gar nicht von dem eigentlichen Geschlechte der Götterbilder die Rede, sondern nur von einer Behufs der Astrologie gemachten willkührlichen Eintheilung. So wird z. B. das Sternbild der Wage, gewöhnlich dargestellt als eine Jungfrau, welche eine Wage in der Hand hält, in diesem Sinne ebensogut ein männliches Sternbild genannt, als der Widder, Tetr. lib. I, c. 13. Aus dieser astrologischen Eintheilung der Sternbilder in männliche und weibliche, obgleich sie offenbar auch ägyptischen Ursprungs ist, lässt sich also für den im Texte aufgestellten Satz kein Beweis hernehmen. Obgleich es also wahrscheinlich ist, dass bei den Aegyptern die 12 Zeichen des Thierkreises ebensogut Götterbilder waren, wie die übrigen Sternbilder

ihrer Himmelssphäre, und obgleich es nahe liegt, in diesen 12 Zeichen des Thierkreises insbesondere die Zwölfe, d. h. die 12 Gottheiten zweiten Ranges zu vermuthen, so ist es doch aus Mangel an hinlänglichem hieroglyphischem Material vor der Hand unmöglich, etwas Genaueres darüber festzusetzen.

234 a) In dem Vorhergehenden ist schon erwähnt worden, dass die Aegypter die Kroniden in der Sonne wohnend gedacht hätten. Von Horus dem Aelteren wird dies ganz ausdrücklich gesagt (Plutarch de Iside c. 41): *τῷ μὲν Ἡλίῳ τὸν Ἡρακλέα* (dass dieser Name Herakles, ϩⲁⲣϩⲉⲗⲗⲟ, Horus den Aelteren bezeichne, den die Späteren mit Apollon wiedergeben, ist Note 183 nachgewiesen worden) *μυθολογοῦσιν ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν*; und zwar wird Horus als die dem Umschwung der Sonne vorstehende Kraft gedacht (de Iside c. 61): *τὴν μὲν ἐπὶ τῆς τοῦ ἡλίου περιφορᾶς τεταγμένην δύναμιν Ὧρον, Ἕλληνες δὲ Ἀπόλλωνα καλοῦσιν.* Aus diesem Amte des Herakles erklärt sich daher wohl auch der Göttername ⲓⲣⲓ ⲛ̄ ϩⲟⲣ, Aufseher der Sonne (Champollion gr. ég. p. 112). Ebenso heisst es von Osiris (de Iside c. 52): *ἐν δὲ τοῖς ἱεροῖς ὕμνοις τοῦ Ὀσίριδος ἀνακαλοῦνται τὸν ἐν ταῖς ἀγκάλαις κρυπτόμενον τοῦ Ἡλίου.* Von dem Typhon aber heisst es (de Iside c. 41): *Οἱ δὲ τοῖσδε τοῖς φυσικοῖς καὶ τῶν ἀπ' ἀστρολογίας μαθηματικῶν ἔνια μιγνύντες Τυφῶνα μὲν οἴονται τὸν ἡλιακὸν κόσμον .... λέγεσθαι*, wenn auch ibid. c. 51 Plutarch diese Meinung für verwerflich erklärt: *διὸ καὶ καταφρονεῖν ἄξιόν ἐστι τῶν τὴν ἡλίου σφαῖραν Τυφῶνι προσνεμόντων.* Und zwar wurden Osiris und Typhon von den Aegyptern über den der Sonne entströmenden Ausfluss (*πνεῦμα*) gesetzt (de Iside c. 61): *τὴν δ' ἐπὶ τοῦ πνεύματος* (sc. *τοῦ ἡλίου τεταγμένην δύναμιν*, denn so ist aus dem vorhergehenden Satze zu ergänzen) *οἱ μὲν Ὄσιριν, οἱ δὲ Σάραπιν, οἱ δὲ Σωθὶ αἰγυπτιστί* (sc. *καλοῦσιν*, auch aus dem vorhergehenden Satze zu ergänzen). Da aber *Ὄσιρις* und *Σάραπις* verschiedene Namen einer und derselben Gottheit sind, so ist es gerade so gut, als ob dastände: *τὴν δ' ἐπὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἡλίου τεταγμένην δύναμιν οἱ μὲν Ὄσιριν ἢ Σάραπιν, οἱ δὲ Σωθὶ καλοῦσιν.* (Dass Sothis, Seth ein Name des Typhon, Ombte-Seth ist, wurde oben Note 184 schon nachgewiesen.) Wie aber dieses von der Sonne ausgehende *πνεῦμα* in Bezug auf Osiris und Typhon zu verstehen ist, lehrt Plutarch de Iside c. 33: *Ὄσιριν μὲν ἁπλῶς ἅπασαν τὴν ὑγροποιὸν ἀρχὴν καὶ δύναμιν, αἰτίαν γενέσεως καὶ σπέρματος οὐσίαν νομίζουσι· Τυφῶνα δὲ πᾶν τὸ αὐχμηρὸν καὶ πυρῶδες καὶ ξηραντικὸν ὅλως καὶ πολέμιον τῇ ὑγρότητι.* Das dem Wachsthume und der Entstehung günstige feuchtwarme Ausstrahlen der Sonne ward also dem Osiris, das dem Wachsthume und Entstehen schädliche trocken-heisse dagegen, die sengende Gluth, dem Typhon zugeschrieben; dies bestätigt Plutarch in der oben schon angeführten Stelle (de Iside c. 51), wo er diese ganze Meinung, dass Typhon der Sonnensphäre vorgesetzt sei, dadurch zu widerlegen sucht, dass jene Gluthhitze nicht durch den Einfluss der

Sonne entstehe, sondern aus den irdischen Ausdünstungen: *ἀ ὐ χ μ ὸ ν, ὃς φθείρει πολλὰ τῶν ζώων καὶ βλαστανόντων, οὐχ ἡλίου θ ε τ έ ο ν ἔ ρ γ ο ν, ἀλλὰ τῶν ἐν γῇ καὶ ἀέρι μὴ καθ' ὥραν κεραννυμένων π ν ε υ μ ά-τ ω ν καὶ ὑδάτων.* Nimmt man nun hinzu, dass, wie wir oben Note 171 gesehen haben, Mui schon durch seinen Namen, der Licht, Glanz bedeutet, als die dem Sonnenlichte vorgesetzte Gottheit bezeichnet wird und also auch wohl in die Sonne zu setzen ist, so hätten wir schon vier nach ihrem Abscheiden von der Erde auf dem Sonnenballe wohnende Gottheiten: eine, den Horus, welche dem Umschwunge der Sonne vorsteht; eine, den Osiris, welche der das Wachsthum befördernden Wärme, und eine, den Typhon, welche der dem Wachsthume schädlichen Gluthhitze vorgesetzt ist; und endlich eine, den Mui, unter welchem das Sonnenlicht steht. Da aber nach Jamblich. (de myst. Aegypt. sect. VIII, c. 3, p. 159) 8 Gottheiten, vier männliche und vier weibliche, in der Sonne wohnen, welche der sämmtlichen Entstehung und Erzeugung aus den körperlichen Urbestandtheilen vorstehen: *ἔ σ τ ι δ ὴ ο ὖ ν κ α ὶ ἄ λ λ η τ ι ς ἡ γ ε μ ο ν ί α π α ρ' α ὐ τ ο ῖ ς (τοῖς Αἰγυπτίοις) τῶν περὶ γένεσιν ὅλων στοιχείων* (wie diese Gottheiten, die in der Sonne wohnen, auf das Wachsthum und die Entstehung wirken, haben wir oben gesehen) *καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμεων, τ ε τ τ ά-ρ ω ν μ ὲ ν ἀ ρ σ ε ν ι κ ῶ ν, τ ε τ τ ά ρ ω ν δ ὲ θ η λ υ κ ῶ ν, ἅ ν τ ι ν α ἀ π ο-ν έ μ ο υ σ ι ν ἡ λ ί ῳ,* so erhellt hieraus von selbst, dass auch noch die mit diesen 4 Gottheiten, Osiris, Horus, Ombte-Typhon und Mui, verbundenen Göttinnen in der Sonne wohnend gedacht wurden, also mit Mui seine Gattin die Taphne, mit Osiris die Isis, mit Typhon die Nephthys. Nur dem Arueris wird in den uns bekannten Hieroglypheninschriften und in den erhaltenen Nachrichten der Alten keine Gattin beigelegt; man könnte die Anath mit ihm verbinden, da sie unter den übrigen Kroniden wenigstens sonst nirgends, z. B. nicht als unterweltliche Gottheit, vorkommt.

Auf diese acht in der Sonne wohnenden Gottheiten bezieht es sich nun, wenn auf einem Hieroglyphenbilde (bei Champoll. panth. ég. pl. 5), das den Amun-Re, die Sonne als Verkörperung der Urgottheit, vorstellt, neben dem menschlichen Kopfe des Sonnengottes, auch noch acht Widderköpfe, je vier an jeder Seite, angebracht sind. Der Widderkopf ist das figurative Zeichen des Begriffes **BAI**, spiritus, Geist; die acht Widderköpfe bezeichnen also acht mit der Sonne in Verbindung stehende Geister d. h. eben die acht in der Sonne wohnenden und ihren einzelnen Wirkungskreisen vorgesetzten Gottheiten Mui und Taphne, Osiris und Isis, Arueris und Anath, Typhon und Nephthys.

234b) Dass That-Hermes im Monde wohne, sagt Plutarch de Is. c. 41 ausdrücklich: *μυθολογοῦσιν (οἱ Αἰγύπτιοι) ἐ ν ι δ ρ υ μ έ ν ο ν σ υ μ π ε ρ ι π ο λ ε ῖ ν τῇ σελήνῃ τὸν Ἑρμῆν.* Und diese Angabe wird durch Hieroglyphenbilder bestätigt, auf welchen Tat als Kynokephalos zusammen mit dem ibisköpfigen Joh-Taate in einer Baris über den Himmel fährt; so z. B. bei Champoll. panth. ég. pl. 30 G.

235) **Ombte-Seth**, **That-Kynokephalos** unter dem Beinamen Hapi der Todtenrichter, **Anubis** und **Arueris** stehen den vier Weltgegenden vor (Salvol. Anal. gramm. p. 134; Champ. lettres écrites d'Egypte p. 347; Lepsius Todtenbuch p. LXXVI, c. 161). Wie es scheint, stand Hapi, der Tat-Kynokephalos, dem Norden, Ombte-Seth dem Süden, Anubis dem Osten und Arueris dem Westen vor. Als die vier Himmelspförtner, welche den rein befundenen Seelen die Pforten der höheren himmlischen Räume aufschliessen, kommen Omseth, Hapi, Anubis und Arueris im Todtenbuche auf der Scene des Todtengerichtes vor, s. unten Note 247.

236) Nach Plutarch de Iside c. 44 steht Isis der Oberwelt, Nephthys der Unterwelt und Anubis dem beide von einander trennenden Horizonte vor: *Νέφθυς γάρ ἐστι τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ἀφανὲς, Ἶσις δὲ τὸ ὑπὲρ τὴν γῆν καὶ φανερόν· ὁ δὲ τούτων ὑποψαύων καὶ καλούμενος ὁρίζων κύκλος, ἐπίκοινος ὢν ἀμφοῖν, Ἄνουβις κέκληται, καὶ κυνὶ τὸ εἶδος ἀπεικάζεται.* Ob Isis und Nephthys wirklich die angegebenen Aemter hatten, oder ob nicht vielmehr Plutarch nach seiner Gewohnheit ältere Götterbegriffe, hier die der Sate und der Hathor, mit denen der Isis und Nephthys verwechselt, sowie er ja auch cap. 56 die Isis mit der Hathor vermengt, darüber lässt sich vor der Hand nichts Sicheres feststellen; dass aber dem Anubis als Sternbilde wirklich ein Aufseheramt am Sternenhimmel beigelegt worden sei, scheint aus einer Stelle des Clemens Alexandrinus Stromata lib. V, cp. 7, pag. 671 hervorzugehen, in welcher von zwei Hunden als Wächtern der zwei Hemisphären die Rede ist, und von denen der eine etwa die Hathor in Hundsgestalt (s. Note 242) als Vorsteherin der Unterwelt, der andere Anubis in Hundsgestalt als Wächter der Oberwelt sein könnte. Die Stelle heisst: *δύο μὲν κύνας, ἕνα δὲ ἱέρακα, καὶ ἶβιν μίαν περιφέρουσι* (in den heiligen Umzügen, also die Bilder der Hathor und des Anubis, des Hor-pi-Re des Sonnengottes, und des Joh-Taate des Mondgottes) *.... εἰσὶ γοῦν οἱ μὲν κύνες σύμβολα τῶν δυοῖν ἡμισφαιρίων, οἷον περιπολούντων καὶ φυλασσόντων· ὁ δὲ ἱέραξ, ἡλίου· .... ἡ δὲ ἶβις, σελήνης· .... εἰσὶν δὲ οἱ τοὺς μὲν τροπικοὺς πρὸς τῶν κυνῶν μηνύεσθαι βούλονται, οἳ δὴ διαφυλάσσουσι καὶ πυλωροῦσι τὴν ἐπὶ νότον καὶ ἄρκτον πάροδον τοῦ ἡλίου.* (Nach dieser letzten Erklärung wären die beiden Hunde zwei Sternbilder, das eine an dem südlichen, das andere an dem nördlichen Wendekreise gelegen.) Bei völligem Mangel an hieroglyphischem Material lässt sich vor der Hand nichts Bestimmtes hierüber festsetzen.

237) Plutarch de Iside et Osiride c. 32: *Παρ' Αἰγυπτίοις (εἰσὶν οἳ λέγουσι) Νεῖλον εἶναι τὸν Ὄσιριν, Ἶσιδι συνόντα τῇ γῇ· Τυφῶνα δὲ τὴν θάλασσαν, εἰς ἣν ὁ Νεῖλος ἐμπίπτων ἀφανίζεται καὶ διασπᾶται.* Und von der Nephthys sagt er c. 38: *Νέφθυν δὲ καλοῦσι τῆς γῆς τὰ ἔσχατα καὶ παρόρια καὶ ψαύοντα τῆς θαλάττης· διὸ καὶ τελευταίην ἐπονομάζουσι τὴν Νέφθυν, καὶ Τυφῶνι δὲ συνοικεῖν λέγουσιν.* Nach diesen Stellen und anderen ähnlichen möchte man sich geneigt fühlen, die Bedeutung des Typhon und der Nephthys als dem Meere vorstehender Götter für

ein blosses Produkt des späteren allegorisirenden Synkretismus zu halten, welcher auch den Osiris und die Isis zu Gottheiten des Niles und des Landes macht, welche sie in der ägyptischen Lehre erweislich nicht haben. Zieht man aber in Betracht, dass die Aegypter alsdann gar keine Meeresgottheit haben würden, während sie doch das Meer sowohl im Norden als im Westen ihres Landes schon in den frühesten Zeiten kennen mussten, und bedenkt man, wie unwahrscheinlich es ist, dass die Allegorisirungen der Späteren ganz willkührliche Erfindungen sein sollten, so wird man wohl zugeben müssen, dass auch die ältere ägyptische Lehre ein solches Vorsteheramt des Seth über das Meer annahm. Demnach hätte Ombte-Seth dem Meere selbst vorgestanden und Nephthys den Meeresküsten, und zwar in Bezug auf Aegypten zunächst vielleicht dem rothen Meere, das Aegypten seiner ganzen Länge nach bespült, und der dasselbe begränzenden Küste. Das würde den Beinamen Anukis, ⲀⲚⲎⲬⲒ, die Unfruchtbare, erklären, welcher der Nephthys gegeben wird, da der ganze Küstenstrich Aegyptens längs dem rothen Meere hin unfruchtbar und öde ist. Diesen Sinn scheint wenigstens die Erklärung Plutarchs zu haben, die er unmittelbar nach der oben angeführten Stelle (de Iside et Osiride c. 38 in fine) mit den Worten giebt: *'Εν μέντοι ταῖς διαδοχαῖς τῶν βασιλέων ἀναγράφουσι τὴν Νέφθυν Τυφῶνι γημαμένην πρώτην γενέσθαι στεῖραν· εἰ δὲ τοῦτο μὴ περὶ γυναικὸς, ἀλλὰ περὶ τῆς θεοῦ λέγουσιν, αἰνίττονται τὸ παντελὲς τῆς γῆς ἄγονον καὶ ἄκαρπον ὑπὸ στεῤῥότητος.*

Dieses Amt des Typhon und der Nephthys, das in Aegypten selbst nur ein untergeordnetes sein konnte, da Aegypten wesentlich ein Binnenland war und die Aegypter nur die Flussschifffahrt auf dem Nile trieben, scheint sich bei den Bewohnern der Aegypten benachbarten Seeküsten des nördlichen Afrika's, welche sich an den Götterdienst und Götterglauben der Aegypter anschlossen, zur Hauptbedeutung von Seth und Nephthys entwickelt zu haben; denn die Gottheiten nahmen immer den Charakter der Völkerschaften an, bei denen sie verehrt wurden. Da nun diese Küstenvölker nothwendig Seefahrer waren, so musste die bei den Aegyptern untergeordnete Eigenschaft des Seth als eines Vorstehers des Meeres bei ihnen der Hauptbegriff des Gottes werden. Dies scheint z. B. bei den Libyern der Fall gewesen zu sein, die, wie aus den Nachrichten der Alten erhellt und wie es bei der Nähe von Aegypten natürlich ist, ägyptische Götterlehre und Götterverehrung angenommen hatten. Sie verehrten den Poseidon, und von ihnen war nach der ausdrücklichen Angabe des Herodot der Dienst des Poseidon zu den Griechen gekommen (Herodot II, 50). Dass aber Poseidon wirklich nur eine Umformung des Seth war, scheint selbst sein Name anzudeuten, der, wenn man die griechische Endung ablöst, als Stamm den Namen ⲤⲎⲐ mit dem vorgesetzten Artikel ⲠⲈ enthält. Ja selbst den römischen Neptunus von Nephthys abzuleiten, wie Bochart (Phaleg l. I, c. 2, p. 9 sq. und l. IV, c. 30, p. 283) will, möchte nicht so ungereimt sein, als es auf

den ersten Anblick scheint. Wenn daher Herodot II, 50 sagt, die Aegypter hätten den Poseidon nicht gekannt, so will dies wohl nur heissen, dass sie keinen Gott des Meeres als eine selbstständige gesonderte Gottheit kannten, wie der Poseidon der Griechen war, und dass sie in diesem zu einem selbstständigen Gotte des Meeres ausgebildeten Poseidon ihren Seth, den Vorsteher des Meeres, nicht mehr wiedererkannten. Dass aber ein Theil der griechischen Götter auf ähnliche Weise durch Trennung der verschiedenen Aemter einer ägyptischen Gottheit in verschiedene gesonderte Wesen entstanden ist, wurde schon oben Note 182 an Osiris nachgewiesen.

Aus diesen verschiedenen Aemtern und Eigenschaften des Typhon als Kriegsgottes, Gegners des Osiris, Vorstehers der südlichen Weltgegend und also auch der im Süden von Aegypten liegenden Wüste, und als eines Vorstehers des Meeres, würden sich die so verschiedenen Deutungen, welche die Späteren in den Begriff des Typhon hineinlegten, doch wenigstens einigermaassen vernünftig erklären lassen, während sonst gar kein Sinn und Zusammenhang in sie zu bringen ist.

238) Mit der obigen Angabe des Achill. Tatius (Note 232) stimmt Plinius (in seiner histor. natur. l. II, c. 6) überein, der als ersten der Planeten den Stern des Saturn anführt, als zweiten den des Jupiter, als dritten den des Mars: *tertium Martis, quod quidam Herculis vocant*, als vierten den der Venus, *quod alii Junonis, alii Isidis, alii Matris Deum appellavere*, als fünften endlich den des Mercurius, *a quibusdam appellatum Apollinis*. Demnach hätten die Planeten bei den Aegyptern folgende Namen und Reihenfolge: 1) Stern des Kronos, des Seb oder der Nemesis (— welche Gottheit unter der Nemesis verstanden werden soll, ob die Göttin Nehimeu, die Gemahlin des Imuteph, oder die Tme, die Dike, lässt sich vor der Hand noch nicht näher bestimmen): 2) Stern des Osiris (der Zeus der Griechen); 3) Stern des Herakles, des Arueris (der Ares der Griechen); 4) die Sonne, Phre; 5) der Stern der Isis oder Netpe (die Aphrodite der Griechen); 6) der Stern des Horus d. h. des Apollo (bei den Griechen des Hermes); 7) der Mond, Joh (die Selene der Griechen). Dass die Aegypter schon sehr früh ausser Sonne und Mond auch die 5 Planeten kannten, beweist ein sehr altes Bild der Himmelsgöttin Pe auf der Decke eines der Königsgräber in Theben: die Gottheit in ihrer gewöhnlichen gestreckten Stellung nackt und blau abgebildet; fünf Scheiben sind auf ihrem Rumpfe angebracht: die 5 Planeten; eine sechste Scheibe, der Mond, ist frei schwebend zwischen Mund und Brust; eine siebente, von einem Skarabäus getragen, die Sonne, schwebt in der Gegend der Geschlechtstheile, um das Himmelsgewölbe als die Alles hervorbringende Gottheit darzustellen, welche von der Sonne befruchtet wird, deren erzeugende Kraft der Skarabäus anzeigt (Horapollo I, 11, p. 22).

Aus allem bisher Vorgetragenen erhellt wohl zur Gnüge, dass keine der Sterngottheiten aus einem ursprünglichen Sterndienste ent-

standen ist, sondern dass vielmehr auf die erst später, als der ägyptische Götterkreis vollständig ausgebildet war, bekannt gewordenen Planeten und Sternbilder schon vorhandene Götternamen übergetragen wurden.

239) Eine Darstellung des Sonnengottes in den Eigenschaften, welche der Text erwähnt, bildet ein Hieroglyphenbild in Champ. panth. ég. pl. 5 unter der Aufschrift: [Hieroglyphen] ΑΜΟΥΝ ΡΗ ΟΥΤΝ Ν ΝΕΝΟΥΤΡ, Amun-Re rex Deorum. Amun in seiner Verkörperung als Sonne, König der Götter. Das Bild ist ein nicht uninteressantes Beispiel der Art und Weise, wie die Hieroglyphenschrift einen sehr zusammengesetzten Götterbegriff zu versinnlichen sucht. Die Versinnlichung des Götterbegriffs geschieht nämlich dadurch, dass auf einem Götterbilde, dem der Sonne, alle die verschiedenen Attribute vereinigt werden, welche den einzelnen Gottheiten, als deren Verkörperung die Sonne gelten soll, gewöhnlich eigenthümlich sind. Die Figur trägt also zunächst den königlichen Kopfputz des Amun-Kneph, wodurch dieser als König der Götter bezeichnet wird, nämlich zwei hohe Straussfedern, die in löwenköpfige Uräusschlangen ausgehen und auf zwei flach gekrümmten Widderhörnern ruhen. Hinter dem menschlichen Haupte, das diesen Kopfputz trägt, sieht man die Sonnenscheibe. Zur Bezeichnung der acht in der Sonne wohnenden Geister ragen an dieser Sonnenscheibe acht Widderköpfe hervor, vier zu jeder Seite, denn der Widder ist das gewöhnliche symbolische Zeichen des Begriffes ΒΑΙ, Geist, Seele. Um den Sonnengott als eine Verkörperung des innenweltlichen Schöpfergottes Amun-Menth zu bezeichnen, erhält er dessen gewöhnliches Abzeichen, das mit der linken Hand umfasste männliche Zeugungsglied. Um ihn ferner als Verkörperung des Phtah-Tore, des materiellen Schöpfergottes, zu bezeichnen, der gewöhnlich in der Gestalt eines Skarabäus abgebildet wird, erhält der Gott an der Stelle des Rumpfes einen Käferleib mit Käferfuss und den zu beiden Seiten ausgespannten vier Käferflügeln. Um ihn zugleich als sichtbar gewordenen, manifestirten Gott, Horus, zu bezeichnen, erhält er neben dem Käferrumpf auch noch Leib und Flügel des Sperbers; denn der Sperber ist, wie wir gesehen haben, das gewöhnliche figurative Zeichen des Begriffes Horus. Um ihn als Emanation der Urzeit, des Sevek, zu bezeichnen, erhält er den Schwanz des Krokodiles, denn das Krokodil ist das figurative Zeichen des Sevek. Und um endlich den Gott zugleich als den Wächter des Himmels zu bezeichnen, in welcher Eigenschaft der Sonnengott gewöhnlich als menschenköpfiger Löwe, der sogenannte Sphinx, abgebildet wird — denn der Löwe ist das figurative Zeichen für Wächter —, so erhält das Bild auch noch Löwenschweif und Löwenfüsse. Um diesem schon abenteuerlich genug gestalteten Bilde auch noch die Attribute geben zu können, welche gewöhnlich die Götter in den Händen tragen, die Peitsche nämlich und das Scepter, so erhält das Bild, weil schon zwei Arme zur charakteristischen Stellung des Menth-

Harseph nöthig sind, auch noch ein zweites Aermepaar, deren einer die Geissel trägt und der andere das Scepter mit dem Kukuphakopfe, dem Symbole der Reinheit, zugleich noch verziert mit dem gehenkelten Kreuze, dem Symbole des Lebens, und mit den Dolchen sammt dem gewöhnlich so genannten Nilmesser 𓊽 d. h. dem Buchstaben T, dem Anfangsbuchstaben des Wortes Totunen d. i. Titan, Kämpfer, durch welche beide letzten Attribute die Gottheit als Theilnehmer an dem grossen Götterkampfe gegen die Giganten bezeichnet wird. Das ganze Bild wird von einem Bogen farbiger Tropfen eingefasst, welche gewöhnlich bei Darstellung der geflügelten Sonnenscheibe von der Sonne herabträufeln, um das Sonnenlicht zu bezeichnen. Dies Bild, das in künstlerischer Hinsicht gar keinen Werth hat, denn es ist hässlich und abstossend, ist dennoch dadurch interessant, dass es sinnbildlich gleichsam einen Abriss der ganzen Lehre von dem Sonnengotte darstellt, wie sie im Laufe dieser Untersuchungen entwickelt worden ist.

240 a) Proclus in Timaeum Platon. I, p. 45: *Τὴν σελήνην παῤ Αἰγυπτίοις αἰθερίαν γῆν καλεῖσθαι Πορφύριος λέγει.* Vgl. Lobeck, Aglaopham. p. 499 sqq.

240 b) So findet sich bei Denon (voyage dans l'Égypte p. 129) ein Bild der Pe, wo die Göttin zwischen den Füssen und Armen sieben Zonen umschliesst.

241) Plutarch de Iside c. 29 in fine: *Τὸν ὑποχθόνιον τόπον, εἰς ὃν οἴονται τὰς ψυχὰς ἀπέρχεσθαι μετὰ τὴν τελευτήν, Ἀμένθην καλοῦσι, σημαίνοντος τοῦ ὀνόματος τὸν λαμβάνοντα καὶ διδόντα*, d. h. er leitet das Wort ⲀⲘⲈⲚⲦⲈ, ⲀⲘⲈⲚϯ, ᾅδης, ab von ⲀⲘⲞⲚⲒ, capere, tenere, continere, possidere, und ϯ, dare. Diese Ableitung ist, wie die meisten übrigen bei Plutarch, irrig, denn ⲀⲘⲈⲚⲦⲈ, ⲀⲘⲈⲚϯ, die Unterwelt, ist ganz dasselbe Wort wie ⲈⲘⲈⲚⲦ, der Westen. Ein und dasselbe hieroglyphische Zeichen 𓋀 drückt daher ⲈⲘⲈⲚⲦ sowohl in der Bedeutung „Unterwelt" als „Westen" aus. Etwas Besseres über die Herleitung des Wortes lässt sich jedoch nicht angeben.

242) Als Wächterin der Unterwelt scheint die Hathor auf Hieroglyphenbildern unter der Gestalt einer Hündin vorzukommen, wie auch Anubis als Wächter, Hund seiner Mutter, ⲤⲈⲂ Ⲛ ⲘⲀⲨⲦϥ, die Hunds- oder Schakalsgestalt erhält. Diese Hundsgestalt der Hathor könnte vielleicht auch ihren Grund in einer etymologischen Ableitung haben; denn da ϨⲀⲦ, ϨⲎⲦ, septentrio, die mitternächtliche Gegend heisst und ϨⲞⲢ, ϨⲞⲞⲢ, ⲞⲨϨⲞⲢ, der Hund, so könnte man ϨⲀⲦ, die mitternächtliche Gegend, auch zur Bezeichnung der Unterwelt gebraucht haben, und dann liesse sich der Name ϨⲀⲦ-ϨⲞⲢ in ϨⲞⲢ Ⲛ ϨⲀⲦ, die Hündin, die Wächterin der Unterwelt, auflösen. Doch das ist blosse Vermuthung. Diese hundsgestaltige Göttin kommt im Todtenbuche gewöhnlich auf der Abbildung der Seelen-

wägung vor, den Thron des Osiris bewachend (Todtenbuch pag. L, sect. 125) mit der Ueberschrift: ⲧⲱⲣ (ⲛ̄) ⲛⲉ ϣⲁϥⲧⲉ ⲧⲛⲟⲙⲧⲉ ⲧⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲧⲕⲁϩ ⲉⲙⲉⲛⲧ ⲧⲉ ϩⲟⲟⲣ ⲛ̄ ⲉⲙⲉⲛⲧ, Dea transfigens impios valida domina regionis Amenthis, canis (custos) Amenthis. ⲧⲱⲣ heisst transfigere, percutere, durchbohren. Das Zeichen, ein Arm mit einer Keule, ist das allgemeine figurative Zeichen aller Zeitwörter, die stossen, schlagen, stechen bedeuten (s. Champoll. gr. ég. p. II, § 268). Das Zeichen, welches wir mit ϩⲟⲟⲣ, canis, übersetzt haben, ist das generelle figurative Zeichen aller Vierfüssler (s. Champoll. gr. ég. p. 82 sqq.) und erhält seine spezielle Bedeutung durch die jedesmal unter ihm befindliche Thiergestalt. Da nun hier die Ueberschrift über einer Hündin steht, so ist es klar, dass das Zeichen hier nur die Bedeutung canis haben kann. Nach Wilkinson pl. 63 kommt die nämliche hundsgestaltige Göttin auch vor mit der Ueberschrift: , die er Devourer of Amenthi übersetzt und also ⲧⲉ ⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲟⲩⲟⲙ ⲛ̄ ⲧⲉ ⲕⲁϩ ⲉⲙⲉⲛⲧ gelesen haben muss; denn ⲟⲩⲟⲙ heisst manducare, edere. Wenn Wilkinson die Thierfigur, von der hier die Rede ist, für ein Flusspferd hält und in einigen seiner Figuren auch männliche Flusspferde zu erblicken glaubt, so ist Beides ein Irrthum. Alle Figuren sind deutlich Hunde und zugleich weiblichen Geschlechtes; denn wenn auch nicht alle Zitzen haben, so sind ja doch die Zitzen nur während des Säugens sichtbar; allen fehlen dagegen die männlichen Geschlechtstheile. Aus dieser Hundsgestalt der Hathor in den Hieroglyphenbildern ist der griechische Höllenhund, der Kerberos, hervorgegangen.

243) Daher erhalten Menth-Harseph und Phtah die Titel: Beherrscher der beiden Welten d. h. der Ober- und der Unterwelt. So bei Champoll. panth. ég. pl. 4 über einem Bilde des Harseph-Menth mit aufgerichtetem Zeugungsgliede die Inschrift: ⲁⲙⲟⲩⲛ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ (ⲛ̄) ⲛⲉ ϭⲉⲉⲧ (ⲛ̄) ⲛⲉ ⲥⲛⲁⲩ ⲑⲱ, Amun-Deus, dominus thronorum in ambobus mundis. Ebenso heisst Phtah bei Wilkinson pl. 23, Inschrift 3: ⲡⲧⲁϩ ⲡⲛⲉⲃ ⲡⲥⲟⲩⲧⲛ̄ (ⲛ̄) ⲛⲉⲥⲛⲁⲩ ⲑⲱ, Phtah dominus rex amborum mundorum; und Inschrift 8: ⲡⲧⲁϩ ⲡⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲧⲡⲉ ⲡⲥⲟⲩⲧⲛ̄ (ⲛ̄) ⲛⲉⲥⲛⲁⲩ ⲑⲱ, Phtah dominus coeli rex amborum mundorum.

244) Um Phtah als Todtenrichter zu bezeichnen, erhält er gewöhnlich den Titel Socharis oder Sokaris-Osiris. Beide Titel sind gleichbedeutend; sie sind keine Eigennamen, sondern nomina appellativa, wie schon oben Note 182 nachgewiesen worden ist. Der Name lautet im Koptischen Cωϭερι, Cωκαρι, denn auf beiderlei Weise können die hieroglyphischen Zeichen [Hieroglyphen] gelesen werden, da [Hieroglyphe] bekanntlich die Buchstaben κ und ϫ, ϭ, bezeichnet und beide Laute κ, und ϭ, ϫ, häufig in einander übergehen und mit einander verwechselt werden, wovon in dieser Untersuchung schon vielfache Beispiele vorgekommen sind. Cωκαρι, Cωϭαρι ist also zusammengesetzt aus cωϭε, ϣωϭε, damno, poena afficere, als Substant. damnum, poena, und aus ιρι, oculus, custos, oder ερι, ιρι, facere, und bedeutet also Wächter, Hüter des Frevels, custos damni, sceleris, oder poena afficiens, Ertheiler der Strafe, und ist also ganz synonym mit οcιρι, zusammengesetzt aus οcε, ζημία, damnum, poena, und ιρι, oculus oder facere, und bedeutet daher ebenfalls custos sceleris oder exercens poenam. Die Titel Phtah-Sokari oder Phtah-Sokari-Osiri sind sonach vollkommen identisch. Sowie Phtah heissen daher auch die vier Genien der Unterwelt οcιρι, Wächter des Frevels, s. unten Note 245. Unter dem Titel [Hieroglyphen] πταϩ cωκερι, Phtah Socharis, kommt Phtah in der bekannten unförmlichen Kindergestalt häufig vor; so bei Champoll. panth. ég. pl. 8. In Mannesgestalt mit Menschen- oder Sperberkopf kommt der Gott in mehreren Abbildungen vor bei Wilkinson pl. 24 unter den Ueberschriften: [Hieroglyphen], [Hieroglyphen], [Hieroglyphen], [Hieroglyphen] cωκερι οcιρι, πταϩ cωϭερι οcιρι, Phtah poenam exercens, supplicio afficiens. Der Name Σώχαρις war auch den Griechen bekannt und kommt in einem Fragmente des Komikers Kratinos vor (bei Hesychius s. v. Παμύλης).

245) Bei Wilkinson pl. 62 kommen die 42 Todtenrichter vor, jeder mit einer hieroglyphischen Inschrift zur Seite. Nur in wenigen dieser Inschriften erscheinen die Gottheiten unter ihrem gewöhnlichen Namen, in den meisten dagegen werden nur Beinamen und Titel angeführt, aus welchen sich, bei dem jetzigen noch so beschränkten Stande unserer Kenntniss der ägyptischen religiösen Denkmäler, die Gottheiten nur muthmaasslich bestimmen lassen, während andere Inschriften Beinamen und Titel enthalten, die noch ganz unbekannt sind. Ein paar Beispiele mögen genügen, das Gesagte zu beweisen. So enthalten z. B. die erste, elfte, zwölfte, dreizehnte und sechzehnte Inschrift vollkommen bestimmte und deutliche Götternamen und Titel. Der erste Todtenrichter ist Ombte-Seth-Typhon, der auch der erste unter den vier Genien der Unterwelt ist, und seine Inschrift lautet:

ⲞⲘⲤⲈⲐ ⲠⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ϨⲞⲢ Ⲙ̄ ⲠⲒ Ⲣ̄ⲠⲈ Ⲛ̄ ⲤⲈϤ, Om-Seth Deus, manifestatus in templo Dei Menth-Harseph. Ombte-Seth erscheint also hier als *θεὸς σύνναος* des Menth-Harseph, des innenweltlichen Schöpfergeistes (im Vorbeigehen bemerkt, eine Bestätigung der früher schon ausgeführten Nachweisung, dass Ombte-Seth in den früheren Zeiten mit allen übrigen ägyptischen Gottheiten gleiche Verehrung genoss und erst im späteren Synkretismus zu jenem verhassten bösen Wesen und Götterfeinde umgestaltet wurde, wie Plutarch den Typhon darstellt). — Der zwölfte Todtenrichter stellt den hundsaffen-köpfigen Tat-Hermes, den einmal grossen, dar, und hat den Titel: ⲠⲚⲈⲂ Ⲛ̄ ⲚⲈ ⲔⲀϢ ⲠⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ϨⲞⲢ Ⲙ̄ ⲦⲂⲀⲔⲒ ..... dominus penicillorum, *θεὸς ἐπιφανής* in urbe ..... (der Städtename ist nicht zu lesen, da ein Buchstabe fehlt). Es ist dies ein Titel des Tat-Kynokephalos in seiner Eigenschaft als Schutzgottes der *ἱερογραμματεῖς*, wie er auch oben Note 173 vorgekommen ist. Die elfte Inschrift bezeichnet den Thot-Hermes dismegas, obgleich die daneben stehende Figur einen Kynokephaloskopf und nicht einen Ibiskopf hat, denn in Note 173 ist nachgewiesen worden, dass Kynokephalus und Ibis ohne Unterschied den Joh-Thot bezeichnen. Die Inschrift lautet: ⲤϨⲈⲦ ⲠⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ϨⲞⲢ Ⲙ̄ ⲦⲔⲀϨ ⲞⲨⲦⲈⲚ, Deus Scriba manifestatus in regione orientis. Deus Scriba wird in Note 153 ausdrücklich als ein Titel des Joh-Chonsu, des Hermes dismegas, nachgewiesen; ⲞⲨⲦⲈⲚ ist der Infinitiv von ⲦⲈⲚ, surgere, oriri. Der dreizehnte Todtenrichter ist Nofre-Atmu, wie seine Inschrift deutlich aussagt: ⲚⲞϤⲢⲈ ⲦⲘⲞⲨ ⲠⲚⲞⲨⲦⲢ̄ ϨⲞⲢ Ⲙ̄ ⲠⲒ Ⲣ̄ⲠⲈ (Ⲛ̄) ⲦⲂⲀⲔⲒ ⲔⲰ (Ⲛ̄) ⲠⲦⲀϨ, Nofre-Tmu, Deus manifestatus in templo urbis dedicatae Hephaesto (i. e. Deo Phtah). Nofre-Atmu kommt also hier als *θεὸς σύνναος* des Phtah in Memphis vor, denn Memphis ist die dem Phtah geheiligte Stadt (Champoll. gr. ég. p. 155). als Namenszeichen des Gottes Atmu ist oben Note 148 schon vorgekommen. Der sechzehnte Todtenrichter ist Ehu unter seinem oben Note 150 nachgewiesenen Namen und figurativen Zeichen. Die Inschrift lautet: ϨⲞⲞⲨ (ϨⲀⲞⲨ, ⲈϨⲞⲞⲨ) ⲠⲚⲞⲨⲦⲢ̄, ϨⲞⲢ Ⲙ̄ ⲚⲈⲚⲞⲨⲚ Ⲛ̄ ⲦⲠⲈ, Ehu Deus (der Gott des Morgens, des aufgehenden Tages) manifestans se in aquis coeli d. h. in dem von dem Himmel

herabfallend gedachten Morgenthau. [hieroglyph] steht statt [hieroglyph], denn [hieroglyph] und [hieroglyph] sind gleichbedeutende Zeichen, sowohl als Lautzeichen, denn beide haben die Geltung von ϩ, wie auch als figurative Zeichen der Verba der Bewegung. Der Zusatz: manifestans se in aquis coeli, ist auf den ersten Anblick auffallend, wird aber begreiflich, sobald man sich erinnert, dass der zum Wachsthum der Pflanzen so nöthige Thau gerade mit Anbruch des Tages am stärksten fällt.

Blosse Beinamen, die nur muthmaasslich auf die gemeinten Gottheiten schliessen lassen, enthalten dagegen die meisten Inschriften. Der dritte, widderköpfige Todtenrichter z. B. hat die Inschrift: [hieroglyphs] ⲡϩⲣⲁⲓ (ⲛ̄) ⲧⲡⲉ ϣⲟⲙⲉⲛⲧ ⲱⲏⲣⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ϩⲟⲣ ⲙ̄ ⲧⲕⲁϩ ⲧⲁⲧⲧϥⲩ, Praefectus coelo, τρὶς μέγας, Deus manifestatus in regione Tattu (eine der unterweltlichen Regionen). Als Praefectus coelo, welcher der dreimal grosse genannt wird, also einer der allerhöchsten Gottheiten ist, und der zugleich widderköpfig abgebildet wird, ist dieser Todtenrichter offenbar Niemand Anderes als der widderköpfig abgebildete Kneph-Emeph, der das Himmelsgewölbe in Bewegung setzt. Die vierte Inschrift lautet: [hieroglyphs] ⲧⲛⲉⲃ (ⲛ̄) ⲧⲃⲁⲕⲓ ⲥⲁ ⲧⲛⲟⲩⲧⲣ̄, ϩⲟⲣ ⲙ̄ ϫⲫⲉⲟⲩ (ⲛ̄) ⲙⲟⲟⲩ, domina urbis Sais, Dea manifestata in generationibus (i. e. in locis generationis) aquae; als die in Sais verehrte Göttin des Urgewässers, die Neith. In anderen Inschriften dagegen sind die dargestellten Gottheiten mit weniger Sicherheit zu errathen. So z. B. in der fünften Inschrift ist es unsicher, ob Mui oder Re gemeint sei. Die Inschrift lautet: [hieroglyphs] ⲙⲟϩϯ ⲧⲟⲩⲟ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ϩⲟⲣ ⲙ̄ ⲧⲓ ϩⲁⲉⲓⲧ ⲱⲏⲣⲓ, splendorem emittens Deus manifestatus in magna domo (diese magna domus entspricht offenbar der οἶκος κόσμιος, der Weltwohnung, von der Plutarch de Iside c. 56 bei der Erklärung des Namens Athor spricht: es ist damit der zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde befindliche Weltraum gemeint; ⲙⲟϩϯ heisst arsio, accensio, ardor, splendor; ⲧⲟⲩⲟ heisst emittere, splendorem emittere, splendere). Es ist hiermit offenbar einer der leuchtenden Weltkörper gemeint und entweder Re, der Sonnengott selbst, oder der dem Ausstrahlen des Sonnenlichtes vorgesetzte Mui. Man würde geradezu an Re denken, wenn nicht der neunte Todtenrichter vielmehr der Sonnengott zu sein schiene; denn die Inschrift heisst: [hieroglyphs] ⲥⲁⲧⲉ ⲧⲟⲩⲟ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ϩⲟⲣ ⲙ̄ ⲧⲃⲁⲕⲓ ⲟⲩⲛ, flammam emittens Deus manifestatus in urbe On (Heliopolis). Doch ist die Lesung des zweiten und

dritten Zeichens in dem Worte CATE nicht sicher, weil die Copie der Inschrift die betreffenden hieroglyphischen Zeichen nicht deutlich darstellt. In anderen Inschriften kann man die dargestellte Gottheit gar nicht errathen, weil die in diesen Inschriften enthaltenen Titel sich in dem bis jetzt bekannt gewordenen hieroglyphischen Material noch nicht als Beinamen von bestimmten Gottheiten aufgefunden haben. So lautet die Inschrift zu dem siebenten Todtenrichter, der eine weibliche Gottheit zu sein scheint: [hieroglyphs] TNEB (N̄) MAMATE TNOYTP̄ ϨOP N̄ TKAϨ PωϨI AYω N̄ TME, domina boni eventus, Dea manifestata in regione puritatis atque veritatis (d. h. in den höheren Himmelsregionen): MATE heisst obtinere, MATE εὐτυχία, MAMAϮ prosper esto, εὐοδοῦ, also auch MAMATE prosper eventus, εὐτυχία. Offenbar ist hier eine der Schicksalsgöttinnen gemeint, aber welche, lässt sich nicht näher bestimmen, weil dieser Beiname in dem bisher bekannt gewordenen hieroglyphischen Material nicht weiter vorkommt. Noch weniger Aufschluss giebt die Inschrift, welche bei der gleich darauf folgenden zehnten Richtergottheit steht, welche mit zwei Schlangenköpfen abgebildet ist. Die Inschrift heisst: [hieroglyphs] TNEB (N̄) CNAY ϨO TNOYTP̄ ϨOP N̄ TBAKI .... domina duarum facierum (duorum capitum) Dea manifestata in urbe .... (denn der Städtename lässt sich nicht bestimmen). Da in dem bis jetzt bekannt gewordenen hieroglyphischen Material durchaus keine Gottheit mit zwei Schlangenköpfen vorkommt, so lässt sich auch nicht errathen, welche Gottheit unter dieser Gestalt mag dargestellt worden sein. Erst ein weit reichlicheres Material, als das bis jetzt zugängliche, kann über solche und ähnliche Dunkelheiten Aufschluss gewähren.

Die bisher angeführten Inschriften genügen jedoch, um den im Texte aufgestellten Satz zu beweisen, dass die zweiundvierzig Todtenrichter aus den sämmtlichen bedeutenderen Gottheiten der ägyptischen Glaubenslehre zusammengesetzt sind. Denn in diesen eben angeführten Inschriften kommen schon vor die Gottheiten Emeph, Neith, eine der Schicksalsgöttinnen d. h. eine der drei Raumgottheiten, Re, Nofre-Atmu, Joh-Taate der zweimal grosse, Ehu, Mui, Taat der einmal grosse, Ombte-Seth. Ausserdem ist der neunundzwanzigste Todtenrichter nach der Inschrift Sevek, der einundvierzigste nach der Inschrift Phtah, und der sechste nach der Inschrift wahrscheinlich Taphne, die Gemahlin des Mui. Da nun diese angeführten Gottheiten schon aus allen den vier Göttergenerationen hergenommen sind, so ist es ein mehr als wahrscheinlicher Schluss, dass auch die noch übrigen Todtenrichter gleichmässig aus den verschiedenen Götterklassen zusammengesetzt sind, und dass die Versammlung dieser Todtenrichter die Gesammtzahl des ganzen höheren ägyptischen

Götterkreises umfasst. Die im Laufe dieser Untersuchungen aufgestellten Gottheiten belaufen sich in der That auf diese Zahl. Es sind: die vier Urgottheiten: Kneph und Neith, Sevek und Pascht; die acht innenweltlichen Gottheiten: Pe und Anukis, Menth-Harseph und Phtah, Re und Joh, Sate und Hathor sammt dem Ehu; die zwölf irdischen Gottheiten zweiten Ranges: Okeamos, Seb, Netpe und Reto, Tat und Seph, Imuteph und Nehimeu, Mui und Taphne, Pharmuthi und Tme; die neun Gottheiten dritten Ranges, nämlich die sieben Kinder der Netpe: Osiris, Arueris, Ombte-Seth, Isis und Nephthys, Schai und Rannu, und ausserdem noch Marouri und Marte; die vier Osiriden: Horus der Jüngere, Anath-Bubastis, Anubis und Harpokrates nebst den noch unbekannten Mak und Makte. Es fehlen also nur noch zwei Gottheiten, wahrscheinlich aus der Reihe der Kroniden oder Osiriden, um die Zahl zweiundvierzig auszumachen. Die zwei fehlenden Gottheiten wären also die dem Phorkis und der Dione entsprechenden Meergottheiten. Von diesen Göttergestalten sind alle bedeutenderen im Wesentlichen jetzt erkannt und durch hinlängliche Zeugnisse gesichert.

246) Es ist bekannt, dass die Verehrung des **Sarapis** vorzüglich in Alexandrien herrschend war, nachdem Ptolemaeus Soter das kolossale Bild des Gottes in Folge eines Traumgesichtes aus Sinope nach Alexandrien hatte herüberholen lassen (Plutarch de Iside c. 28). Nichtsdestoweniger ist Sarapis keine fremde, in den ägyptischen Götterkreis erst später eingedrungene Gottheit, sondern, wie Plutarch (a. a. O.) ganz richtig nachweist, dem fremden Götterbilde wurde bei seiner Einführung in Aegypten ein einheimischer, längst bekannter Göttername beigelegt, und Manetho, der Sebennyte, erklärte die Statue für ein Bild des Herrschers der Unterwelt, des Pluton d. h. des Osiris (Plutarch l. l.): *οὐ γὰρ ἄλλον*, sagt Plutarch (de Iside c. 27), *εἶναι Σάραπιν, ἢ τὸν Πλούτωνά φασι* (*Αἰγύπτιοι*). Pluton aber, der Gott der Unterwelt, Hades, ist Niemand Anderes als Dionysos-Osiris, der eben nach seinem Tode Herrscher der Unterwelt wurde, wie Herodot II, 123 ausdrücklich sagt: *ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι . . . . τὸν Διόνυσον*; denn dass Dionysos und Osiris einerlei sind, sagt Herodot ebenfalls ausdrücklich (II, 144): *Ὄσιρις δέ ἐστι Διόνυσος κατ' Ἑλλάδα γλῶσσαν* (s. oben Note 182). Schon Heraklit erklärt Hades und Dionysos für eine und dieselbe Gottheit in einem Fragmente bei Clemens Alexandr. (Cohortat. ad gentes II, p. 30): *εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἆσμα αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα εἴργασται· — ὠυτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.* Und nach diesem Fragmente ist nun auch, wie Wyttenbach richtig bemerkt hat, die Stelle bei Plutarch (de Iside c. 28) zu corrigiren, in welcher derselbe Ausspruch Heraklits fehlerhaft angeführt wird, um die Identität zwischen Hades und Dionysos zu beweisen: *καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος, Ἀΐδης καὶ Διόνυσος ωὐτός* (i. e. *ὁ αὐτός* statt des fehlerhaften *οὗτος*), *ὅτεῳ* (i. e. *ᾧτινι* statt des fehlerhaften *ὅτε οὖν*) *μαίνονται καὶ ληραίνουσιν, εἰς ταύτην ὑπάγουσι τὴν δόξαν,*

Es hat also vollkommen Grund, wenn Plutarch a. a. O. sagt: *βέλτιον δὲ τὸν Ὄσιριν, εἰς ταὐτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ, τῷ τ' Ὀσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε, ταύτης τυχόντι τῆς προςηγορίας.* (Nach Plutarchs Meinung nämlich erhielt Osiris, erst als er aus einem irdischen, oberweltlichen Gott ein unterirdischer, der Beherrscher der Unterwelt wurde, den Namen Sarapis. Dieser Ansicht liegt die irrige Meinung zu Grunde, als bezeichne der Name Osiris den Gott in seiner irdischen oberweltlichen Eigenschaft, während der Name Osiris, poenam exercens, selbst schon die unterweltliche Eigenschaft, das Todtenrichteramt des Gottes, ausdrückt.) Der Name Sarapis ist nach Angabe der ägyptischen Priester bei Plutarch (de Iside c. 29: *οἱ δὲ πλεῖστοι τῶν ἱερέων εἰς τὸ αὐτό φασι συμπεπλέχθαι τὸν Ὄσιριν καὶ τὸν Ἄπιν*, d. h. offenbar, dass die Namen Osiris und Apis in Eins verbunden worden seien, nämlich in den Namen Sarapis, um dessen Erklärung es sich in dieser Stelle handelt) eine Zusammensetzung aus Osiri und Hapi d. h. Osiris der Richter: ⲟⲥⲓⲣⲓ ϩⲁⲡⲓ, denn ϩⲁⲡⲓ, ⲁⲡⲓ, heisst judex, Richter (Champoll. gr. ég. p. 111 und 114); keineswegs aber, wie Plutarch in der angeführten Stelle aus Missverstand des Wortes Apis meint (dessen Bedeutung Richter er nicht kennt): Osiris der Ochse Apis; denn Apis ist, wie oben Note 154 nachgewiesen wurde, ein dem Joh-Thot und nicht dem Osiris geheiligtes Thier. Der dem Osiris geweihte Ochse hiess dagegen Onuphis (s. oben Note 182). Der Name Sarapis könnte auch von ⲥⲁⲣ, ⲥⲱⲣ, distribuere, und ϩⲁⲡ, ϩⲁⲡⲓ, judicium, der Urtheilsspruch, herkommen und „Ertheiler des Urtheilsspruches" heissen. Diese letztere Erklärung ist jedoch durch keine hieroglyphische Inschrift unterstützt, während der Titel Osiri-Hapi in den oben angeführten hieroglyphischen Zeichen mehrfach vorkommt, so z. B. bei Wikinson pl. 31, part 2. Ausser Osiris haben auch noch Joh-Thot dismegas und Taat-Kynokephalos, der unter den vier Genien der Unterwelt vorkommt und bei der Scene der Sündenwägung als Vorsteher derselben über dem Balken der Wage thront, den Titel Hapi, der Richter. Der Ochse Hapi, der Apis der Griechen, war daher der Repräsentant des Joh-Thot in seiner Eigenschaft als Todtenrichter (s. oben Note 173). Der Name ϩⲁⲡⲓ, Apis, ist also ebensowenig wie der Name ⲟⲥⲓⲣⲓ ein Eigenname, sondern ein blosser Titel und Beiname, ein nomen appellativum.

247) Auf der Darstellung der Sündenwägung im Todtenbuche kommt vor dem Throne des Osiris eine Gruppe von vier mumienartigen Gottheiten vor, von denen drei thierköpfig sind, die vierte menschenköpfig. Auf einer Abbildung bei Wilkinson pl. 71 finden sie sich mit ihren hieroglyphischen Namensinschriften, und neben jedem Gotte steht eine Vase, auf der als Deckel der Kopf des Gottes angebracht ist, zu dem sie gehört. Denn nach Wilkinson wurden bei der Einbalsamirung die aus dem Leichname herausgenommenen Eingeweide in vier Vasen aufbewahrt und diesen vier Gottheiten geweiht. Der erste die-

ser Götter, mit Menschenkopf, hat den Titel: ОМСЕΘ ПNОΥТР̄ ОСІРІ ПNОΥТР̄ NΑΑ MΑΙ, Omseth inflictor poenae Deus magnus justificans. Da in der älteren ägyptischen Glaubenslehre Ombte-Seth noch weiter Nichts als Kriegsgott ist, der neben anderen höheren Gottheiten in demselben Tempel verehrt wurde, und Nichts weniger als das böse Princip selbst, wozu ihn erst die neuplatonisirenden Alexandriner machten, so kann es auch nicht anstössig sein, ihn unter der Zahl der vergeltenden unterirdischen Gottheiten zu finden. Dass der Titel ОСІРІ die allgemeine Bedeutung inflictor poenae, vindex scelerum hat, ist schon oben nachgewiesen worden (s. Note 182 und 244); er ist daher der gemeinschaftliche Beiname aller vier richtenden Gottheiten; die gewöhnliche Form einer ägyptischen Elle, MΑϨЄ, ist der Buchstabe M, der Anfangsbuchstabe und zugleich das symbolische Zeichen der Gerechtigkeit MЄ und bedeutet also hier MΑΙ, exercens justitiam, justificans. — Der zweite Gott mit Kynokephaloskopf hat den Titel: ΑПΙ ПNОΥТР̄ ОСІРІ ПNОΥТР̄ NΑΑ MΑΙ, Apis (judex) inflictor poenae Deus magnus justificans. Es ist also Taat-Kynokephalos, der der Sündenwägung vorsteht und deshalb über dem Balken der Wage thront. — Der dritte Gott mit dem Schakalskopfe ist, schon nach dieser Thierform zu urtheilen, Anubis, denn nur dieser eine Gott des ägyptischen Götterkreises wurde schakalköpfig dargestellt. Seine Inschrift lautet: СНВІ N̄ MΑΥТϤ ОСІРІ ПNОΥТР̄ NΑΑ MΑΙ, Canis (i. e. custos) matris suae, inflictor poenae, Deus magnus justificans. Der Stern СІОΥ, als Lautzeichen С, ist hier der Anfangsbuchstabe des Wortes СНВІ, canis, des gewöhnlichen Titels von Anubis (s. oben Note 208). Die Bezeichnung von Götternamen und -titeln durch die blossen Anfangsbuchstaben ist schon mehrfach vorgekommen, wie z. B. die Bezeichnung der Me, der Themis, durch eine Straussfeder, den Buchstaben M, oder die Bezeichnung derselben Göttin durch die Elle, ebenfalls dem Buchstaben M, u. s. w.; eine ähnliche Art, bekannte Titel und Namen abzukürzen, wie z. B. die in den lateinischen Inschriften gebräuchlichen Abkürzungen der Eigennamen, der Amtswürden und anderer oft vorkommender Wörter. Diese Abkürzungen machen eine Hauptquelle der Schwierigkeiten aus, mit denen der Erklärer bei dem jetzigen Stande der Hieroglyphenkunde zu kämpfen hat; denn eine solche Abkürzung ist jedesmal so lange unerklärbar, als man nicht den durch sie angedeuteten Titel anderswoher kennt. — Die vierte Gottheit ist

sperberköpfig, also einer der Hori, denn der Sperber ist das figurative Zeichen des Begriffes Hor. Die zu ihm gehörige Inschrift lautet: [hieroglyphs] ΝΑϢΤ (Ν̄) ΝΕϤ ϹΟΝ ΠΝΟΥΤΡ̄ ΟϹΙΡΙ ΠΝΟΥΤΡ̄ ΝΑΑ ΜΑΙ, protector consanguineorum suorum (seiner Geschwister) Deus inflictor poenae, Deus magnus justificans. Der

Titel [hieroglyphs] lautet auf einer anderen Inschrift (bei Wilkinson l.l.): [hieroglyphs]; [hieroglyphs] und [hieroglyphs], [hieroglyphs] und [hieroglyphs] sind also gleichbedeutend; [hieroglyph] ist ein C und das gewöhnliche Abkürzungszeichen für ϹΟΝ, Bruder, Schwester; die drei [hieroglyph] neben einander bedeuten ebensoviel wie das eine [hieroglyph] mit den drei Punkten, nämlich den Plural (s. Champoll. gr. ég. p. 168); [hieroglyph] ϥ ist das pronom. suffix. der dritten Person; die beiden anderen Zeichen [hieroglyph] und [hieroglyph], Wassergefässe darstellend, haben die Bedeutung Ν, n; denn das Wasser heisst ΝΟΥΝ; sie sind also Abkürzungen eines Wortes, das mit Ν anfängt und mit [hieroglyph] Τ endigt. Es ist deshalb erlaubt, in ihnen eine Abkürzung des Wortes ΝΑϢΤ, protector, zu sehen; da sich aber in dem bisher bekannt gewordenen Material das Wort nicht ausgeschrieben vorfindet, so lässt sich nichts Bestimmtes darüber festsetzen. Der muthmaasslich hier aufgestellte Titel würde auf Horus den Aelteren passen. Dass die vier Genien der Unterwelt zugleich den vier Weltgegenden vorstanden, s. Note 235.

248) Sogar die Sate, die Göttin des erhellten Weltraumes, scheint in dem Todtenreiche ein Amt gehabt und wenigstens, gleich allen übrigen Gottheiten, unter der Zahl der 42 Todtenrichter gewesen zu sein, so widersprechend es auch auf den ersten Anblick zu sein scheint, dass eine Göttin des erhellten Weltraumes und des Tages zugleich eine Göttin des Todtenreiches und der Unterwelt sei; da aber der Wechsel von Tag und Nacht durch den Umlauf der Sonne um die Erde auch in der Unterwelt stattfinden muss, die Unterwelt den Aegyptern also keineswegs in ein ewiges Dunkel gehüllt war, so lässt sich auch daraus ein unterweltliches Amt der Sate begreifen. Nur hat die Sate nicht, wie Champollion in seinen früheren Schriften annahm, bei der Sündenwägung eine Hauptrolle. Diese Angabe Champollions beruht auf einem Irrthume rücksichtlich des Namens der Göttin Tme [hieroglyph], über dessen Lesung er in früheren Zeiten schwankte. Diesen Irrthum hat er aber in seiner grammaire égypt. selbst berichtigt, und diese ist offenbar, als die letzte Frucht seiner Studien, das reifste Werk

seines Geistes. Es würde Ungerechtigkeit und Undankbarkeit sein, wenn man frühere Irrthümer von ihm als Waffe gegen ihn selbst gebrauchen wollte. In einem so schwierigen Felde sind Irrthümer unvermeidlich und die beste Widerlegung ist Bessermachen.

249) Jamblich. de myster. aegypt. sect. VIII, c. 3: *Καὶ οὕτως ἄνωθεν ἄχρι τῶν τελευταίων ἡ περὶ τῶν ἀρχῶν Αἰγυπτίοις πραγματεία ἀφ' ἑνὸς ἄρχεται καὶ πρόεισιν εἰς πλῆθος τῶν πολλῶν αὖθις ὑφ' ἑνὸς διακυβερνωμένων, καὶ πανταχοῦ τῆς ἀορίστου φύσεως ἐπικρατουμένης ὑπό τινος ὡρισμένου μέτρου; καὶ τῆς ἀνωτάτω ἑνιαίας πάντων αἰτίας.*

250) Diodor. Sicul. I, c. 73: *Καθόλου γὰρ περὶ τῶν μεγίστων οὗτοι (οἱ ἱερεῖς) προβουλευόμενοι συνδιατρίβουσι τῷ βασιλεῖ, τῶν μὲν συνεργοὶ, τῶν δὲ εἰσηγηταὶ καὶ διδάσκαλοι γινόμενοι, καὶ διὰ μὲν τῆς ἀστρολογίας καὶ τῆς ἱεροσκοπίας τὰ μέλλοντα προσημαίνοντες, ἐκ δὲ τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγεγραμμένων πράξεων τὰς ὠφελῆσαι δυναμένας παραναγινώσκοντες.* Diodor. Sicul. I, 81: *Ἐπιμελῶς γάρ, εἰ καὶ παρά τισιν ἄλλοις, καὶ παρ' Αἰγυπτίοις παρατηρήσεως τυγχάνουσιν αἱ τῶν ἄστρων τάξεις τε καὶ κινήσεις· καὶ τὰς περὶ ἑκάστων ἀναγραφὰς ἐξ ἐτῶν ἀπίστων τῷ πλήθει φυλάττουσιν, ἐκ παλαιῶν χρόνων ἐζηλωμένης παρ' αὐτοῖς τῆς περὶ ταῦτα σπουδῆς· τάς τε τῶν πλανήτων ἀστέρων κινήσεις καὶ περιόδους καὶ στηριγμοὺς, ἔτι δὲ τὰς ἑκάστου δυνάμεις πρὸς τὰς τῶν ζώων γενέσεις, τίνων εἰσὶν ἀγαθῶν ἢ κακῶν ἀπεργαστικαί, φιλοτιμότατα παρατετηρήκασι, καὶ πολλάκις μὲν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν μελλόντων ἀπαντήσεσθαι κατὰ τὸν βίον προλέγοντες ἐπιτυγχάνουσιν, οὐκ ὀλιγάκις δὲ καρπῶν φθορὰς ἢ τοὐναντίον πολυκαρπίας, ἔτι δὲ νόσους κοινὰς ἀνθρώποις ἢ βοσκήμασιν ἐσομένας προσημαίνουσι, σεισμούς τε καὶ κατακλυσμοὺς, καὶ κομητῶν ἀστέρων ἐπιτολὰς, καὶ πάντα τὰ τοῖς πολλοῖς ἀδύνατον ἔχειν δοκοῦντα τὴν ἐπίγνωσιν, ἐκ πολλοῦ χρόνου παρατηρήσεως γεγενημένης, προγινώσκουσι.*

251) So findet sich z. B. bei Wilkinson pl. 66, part 2 der Gott des Gestirnbildes der Keule oder des Schenkels, eine Konstellation des nördlichen Himmels nahe bei der kleinen Bärin (s. Champoll. gr. ég. p. 95). Das Bild stellt einen Gott in Menschengestalt vor mit den gewöhnlichen göttlichen Attributen: dem Kukuphastabe und dem gehenkelten Kreuze, das Zeichen des Sternbildes: den Hinterfuss eines Thieres, auf dem Kopfe tragend. Die Ueberschrift lautet:

ϣⲱⲡϣ ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄, ⲡⲛⲟⲩⲧⲣ̄ ⲛⲁⲁ ϩⲣⲁⲓϩⲏⲧ (ⲛ̄) ⲡⲓ ⲉⲣⲡⲉ, Deus constellationis femoris Deus magnus, praefectus templo (ϣⲱⲡϣ femur, s. Champ. gr. ég. p. 94). Ueber die Paranatellonten vergleiche Sextus Emp. adv. Mathemat. lib. V, p. 343.

252) Porphyr. Epist. ad Aneb. in Jamblich. de myster. Aeg. in fine: *Χαιρήμων μὲν γὰρ καὶ οἱ ἄλλοι οὐδ' ἄλλο τι πρὸ τῶν ὁρωμένων κόσμων ἡγοῦνται, ἐν ἀρχῇ λόγων τιθέμενοι τοὺς Αἰγυπτίων, οὐδ' ἄλλους Θεοὺς, πλὴν τῶν πλανητῶν λεγομένων, καὶ τῶν συμπληρούντων τὸν ζωδιακὸν, καὶ ὅσοι τούτοις παρανατέλλουσι· τάς τε εἰς τοὺς δεκανοὺς τομὰς,*

καὶ τοὺς ὡροσκόπους, καὶ τοὺς λεγομένους κραταιοὺς ἡγεμόνας, ὧν καὶ ὀνόματα ἐν τοῖς Ἀλμενιχιακοῖς φέρεται, καὶ θεραπεῖαι παθῶν, καὶ ἀνατολαί, καὶ δύσεις, καὶ μελλόντων σημειώσεις. Triginta sex Decani, sagt Firmicus lib. IV. Astronomic. pag. 107, *omnem Zodiaci possident circulum, ac per duodecim signorum numerum Deorum seu Decanorum haec multitudo dividitur*, so dass also jedes Zeichen drei Dekane hat: *in signis singulis terni Decani*. Die genauere Theorie über die Dekane giebt Firmicus a. a. O. Er zählt auch die einzelnen ägyptischen Namen der Dekane auf, von welchen jedoch keiner mit den von Champollion gr. ég. pag. 96 angeführten übereinstimmt. Den Gegenstand handelt genauer ab Salmasius de ann. climact. p. 600 sqq. Hieroglyphisches Material über die Dekane fehlt bis jetzt noch. Ebenso ist der ägyptische Name für Dekan unbekannt. Auf die Eintheilung des Thierkreises in Dekane bezieht sich daher auch die Stelle bei Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, c. 3 med.: *κατὰ μέρη διαλαμβάνοντες τὸν οὐρανὸν εἰς δύο μοίρας* (die zwei Hemisphären) *ἢ τέτταρας* (die vier Himmelsgegenden) *ἢ δώδεκα* (die zwölf Thierzeichen) *ἢ ἓξ καὶ τριάκοντα* (die 36 Dekane oder Horoskope) *ἢ διπλασίας τούτων* (die Unterabtheilungen der Dekane von je fünf Graden einer) *ἢ ἄλλως ὁπωσοῦν αὐτὰς διαιροῦντες (Αἰγύπτιοι), ἡγεμονίας καὶ τούτων προτάττουσι πλείονας ἢ ἐλάττονας· πᾶσι δὲ αὐτὸν ὑπερέχοντα αὐτῶν ἕνα προτιθέασι.*

253) Die verschiedenen Eigenschaften der Planeten giebt Firmicus l. II, c. 10 ausführlich an; ebenso Ptolemaeus tetrabibl. l. II, c. 8. Die Vorstellung ist allbekannt, und es finden sich in den Schriften der Alten häufige Anspielungen auf sie.

254) Herodot II, 82: *Καὶ τάδε ἄλλα Αἰγυπτίοισί ἐστι ἐξευρημένα· μείς τε καὶ ἡμέρη ἑκάστη θεῶν ὅτεν ἐστί.* Nach dieser Stelle des Herodot hatten also die Aegypter die einzelnen Monate und Tage besonderen Gottheiten geweiht. Diese Angabe wird durch die Hieroglyphendenkmäler bestätigt. Nach Salvolini (des principales expressions qui servent à la notation des dates) steht dem ersten Monat Thot eine Göttin (?) Thot vor (also wahrscheinlich die Seph); dem zweiten Monat Paopi der Gott Phtah; dem dritten Monat Atyr die Göttin Hathor; dem vierten Monat Choiak die Pascht; dem fünften Monat Tobi ein Gott mit einer Palme in der Hand unter dem Beinamen ϢϤΤΒⲀ d. h. portans palmam, zusammengesetzt aus ϢϤΙΤ, Intensivform für ϤΙΤ, sumere, ferre, auferre (wie ϢΘⲀⲘ = ΘⲰⲘ, claudere, ϢⲢⲰⲒⲤ = ⲢⲰⲒⲤ, vigiliae, ϢⲦⲀϮ = ⲦⲰⲦⲈ, fimbria), und ⲂⲀ, ramus palmae — welcher Gott aber unter diesem Beinamen gemeint sei, ist nicht ganz sicher —; dem sechsten und siebenten Monate Mechir und Phamenoth scheint unter den Beinamen ⲢⲞⲔϨ-ⲚⲀⲀ, ardor, aestus magnus, und ⲢⲞⲔϨ-ⲔⲞⲨⲒ, aestus parvus, eine und dieselbe Gottheit, ein Schakal oder ein schakalköpfiger Gott vorgestanden zu haben, also Anubis; dem achten Monat Pharmuthi stand die Rannu vor; dem neunten Pachons der Mondgott Joh-Chonsu; dem zehnten Paoni der Gott Horus; dem elften Epiphi eine froschköpfige Göttin gleiches Na-

mens, vielleicht eine Form der Neith; dem zwölften Mesore der Sonnengott Re. Inwiefern diese Angaben sicher sind, kann der Verfasser nicht genauer bestimmen, da er kein hieroglyphisches Material über diese Monatsgottheiten zur Hand hat. Die fünf Schalttage, welche von den Aegyptern nach ihren zwölf Monaten von je 30 Tagen hinzugefügt wurden, um die Dauer des 365tägigen Jahres auszufüllen (Dio Cassius l. XLIII, c. 26: *Αἰγύπτιοι μὲν τριακονθημέρους τοὺς μῆνας λογίζονται, ἔπειτα ἐπὶ παντὶ τῷ ἔτει τὰς πέντε ἡμέρας ἐπάγουσιν*), waren bekanntlich den fünf Kroniden: Osiris, Arueris, Typhon, Isis und Nephthys geweiht (s. oben Note 181). Die Wochentage waren den sieben beweglichen Gestirnen, den Planeten, geweiht; denn die Eintheilung der Monate in siebentägige Wochen und die Verbindung der einzelnen Planeten mit den einzelnen Tagen ist ebenfalls ägyptischen Ursprungs. Ueber die Reihenfolge, in der die einzelnen Planeten den Wochentagen vorstehen, die bekannte und noch heute gebräuchliche, welche mit der Reihenfolge der Planeten im Weltraume nicht übereinstimmt, giebt Dio Cassius (hist. Rom. l. XXXVII, c. 18 und 19) zwei verschiedene Erklärungen, von denen die letztere die einzig richtige zu sein scheint. Nachdem er im 18. Kapitel bemerkt hat: *Τὸ δὲ δὴ ἐς τοὺς ἀστέρας τοὺς ἑπτὰ, τοὺς πλανήτας ὠνομασμένους, τὰς ἡμέρας ἀνακεῖσθαι, κατέστη μὲν ὑπ᾽ Αἰγυπτίων*, — fährt er im 19. Kapitel so fort: *Εἷς μὲν δὴ οὗτος λέγεται λόγος· ἕτερος δὲ ὅδε· τὰς ὥρας τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς ἀπὸ τῆς πρώτης ἀρξάμενος ἀριθμεῖν· καὶ ἐκείνην μὲν τῷ Κρόνῳ διδοὺς, τὴν δὲ ἔπειτα τῷ Διῒ, καὶ τρίτην Ἄρει, τετάρτην Ἡλίῳ, πέμπτην Ἀφροδίτῃ, ἕκτην Ἑρμῇ, καὶ ἑβδόμην Σελήνῃ, κατὰ τὴν τάξιν τῶν κύκλων, καθ᾽ ἣν οἱ Αἰγύπτιοι αὐτὴν νομίζουσι, καὶ τοῦτο καὶ αὖθις ποιήσας· πάσας γὰρ οὕτως τὰς τέσσαρας καὶ εἴκοσιν ὥρας περιελθὼν εὑρήσεις τὴν πρώτην τῆς ἐπιούσης ἡμέρας ὥραν ἐς τὸν Ἥλιον ἀφικνουμένην. Καὶ τοῦτο καὶ ἐπ᾽ ἐκείνων τῶν τεσσάρων καὶ εἴκοσιν ὡρῶν κατὰ τὸν αὐτὸν τοῖς πρόσθεν λόγον πράξας, τῇ Σελήνῃ τὴν πρώτην τῆς τρίτης ἡμέρας ὥραν ἀναθήσεις, κἂν οὕτω καὶ διὰ τῶν λοιπῶν πορεύσῃ, τὸν προσήκοντα ἑαυτῇ θεὸν ἑκάστη ἡμέρα λήψεται. Ταῦτα μὲν οὕτω παραδέδοται.* Diese letztere Erklärung scheint mit der ächten ägyptischen Lehre übereinzustimmen; wenigstens finden sich unter den bis jetzt bekannt gewordenen Hieroglyphenbildern Abbildungen solcher Stundengottheiten mit Sternen über den Köpfen, zum Zeichen, dass man sie als Gestirngottheiten betrachtete, z. B. bei Wilkinson pl. 60, part 3 mit den Ueberschriften:

ΤΙ ΟΥΝΟΝ ΤΜΕϨ ϢΜΟΥΝ Ⲛ̄ ΠΙ ϨΟΟΥ, hora octava diei; ΤΙ ΟΥΝΟΝ ΤΜΕϨ ΜΗΤΕ Ⲛ̄ ΠΙ ΕϨΟΥ, hora decima diei; ΤΙ ΟΥΝΟΝ ΤΜΕϨ ΜΕΝΤ CΝΟΥΤΕ Ⲛ̄ ΠΙ ΕϨΟΥ, hora duodecima diei; ebenso die Stunden der Nacht, z. B.: ΤΙ

ΟΥΝΟΝ . . . . ΝΤΕ ΠΙ ϪⲰⲢϨ, horà (das Zahlwort scheint beim Abschreiben übersehen worden zu sein) noctis.

255) Welche Theile des Körpers den verschiedenen Planeten untergeordnet wurden, giebt Firmicus l. II, c. 10 im Einzelnen an; so heisst es von Saturn: *Ex corporis partibus dextram aurem splenemque ac melancholiam habet;* von Jupiter: *aurem sinistram et epar habet;* von der Sonne: *universalis caput animantis spiritumque ac dextrum oculum possidet.* Und dass dies wirklich eine ägyptische Vorstellungsweise war, beweist die in Note 148 angeführte Stelle aus dem Todtenbuche, in welcher der rechte der beiden Schläfe dem Sonnengotte des Tages, der linke dem Sonnengotte der Nacht d. h. dem nächtigen, unterweltlichen Sonnengotte Etmu geweiht werden. Ebenso hat jedes Sternbild des Thierkreises und jeder Dekan seine Körpertheile, über welche ihm eine besondere Herrschaft zugeschrieben wird. Demgemäss mussten also auch die Heilungen der einzelnen Krankheiten dem Einflusse derjenigen Gestirngottheiten beigelegt werden, welche über den kranken Theil eine besondere Herrschaft ausübten; und dies ist die Grundansicht der ganzen astrologischen Medicin. Firmicus (l. IV, c. 16) schreibt ihre Erfindung und Anordnung dem ägyptischen Könige Nekepso zu, dem ersten Könige der zwanzigsten Dynastie, der um 1280 v. Chr. G. herrschte: *Sic et Necepso, Aegypti justissimus imperator, optimus quoque astronomus, per ipsos decanos omnia vitia valetudinesque collegit, ostendens, quam valetudinem quis decanus efficeret, quia una natura ab alia vincitur unusque Deus ab altero; ex contrariis ideo naturis contrariisque potestatibus omnium aegritudinum medelas divinae rationis magisteriis adinvenit.*

256) Herodot II, 82: *Τέρατά τε πλέω σφιν (τοῖς Αἰγυπτίοις) ἀνεύρηται ἢ τοῖσι ἄλλοισι ἅπασι ἀνθρώποισι· γενομένου γὰρ τέρατος φυλάσσουσι γραφόμενοι τὠποβαῖνον· καὶ ἤν κοτε ὕστερον παραπλήσιον τούτῳ γένηται, κατὰ τὠὐτὸ νομίζουσι ἀποβήσεσθαι.*

257a) Hermes trismeg. *ἐκ τῶν πρὸς Ἄμμωνα* in Patricii nova de universis philosophia p. 38 (p. 475 des ganzen Werkes): *πάντα δὲ γίνεται φύσει καὶ εἱμαρμένῃ· καὶ οὐκ ἔστι τόπος ἔρημος προνοίας· πρόνοια δέ ἐστιν αὐτοτελὴς λόγος τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ· δύο δὲ αὐτοῦ αὐτοφυεῖς δυνάμεις, ἀνάγκη καὶ εἱμαρμένη· ἡ δὲ εἱμαρμένη ὑπηρετεῖ προνοίᾳ καὶ ἀνάγκῃ· τῇ δὲ εἱμαρμένῃ ὑπηρετοῦσιν οἱ ἀστέρες.*

257b) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, c. 7: *ἀλλ' οἱ μὲν θεοὶ λύουσι τὴν εἱμαρμένην*, und Porphyr. in epistol. ad Anebon., welche dem Werke des Jamblich vorgesetzt ist: *θεοὺς ὡς λυτῆρας τῆς εἱμαρμένης μόνους . . . . θεραπεύουσι.*

258) Auch unter den Alten und, wie es scheint, schon unter den Aegyptern selbst gab es (nach Firmicus l. I, c. 3) zwei verschiedene Ansichten, von denen die eine die Freiheit des menschlichen Willens neben einem über alle aussenweltliche Dinge verhängten Geschicke behauptete, die Herrschaft des Geschickes nur auf die äussere Natur

beschränkte, während eine andere auch den freien Willen der Herrschaft des Geschickes unterordnete, also eigentlich gar keinen freien Willen zugab. *Sunt qui dicunt*, sagt Firmicus in der angeführten Stelle, *esse quidem quandam vim fortunae ac fati, quam εἱμαρμένην vocant; sed huic necessitati disputationis suae licentia quaedam tribuit, quaedam contradicit, lex necessitasque fatorum ut non posse videatur aliquid, et posse. Hanc namque εἱμαρμένην volunt naturae hominum caeterorumque animantium quadam societate conjungi, ut quia sic facti et procreati sumus, ut certo viventes tempore, completo vitae cursu, ad divinum spiritum, qui nos sustentat, resoluta corporis fragilitate, referamur, subjici nos censeat ad complendum istum finem fato pariter ac sorti, ut et nos et omnes animantes unus ac similis dissolutionis terminus fatalis sciti lege conficeret. Omnia vero, quae ad cursum vitae pertinent, in nostra voluntate esse posita ac potestate, ut nostrum sit quod vivimus, fati vero ac sortis solum videatur esse quod morimur.* Zu dieser Ansicht bekennt sich z. B. Jamblichus in seiner Abhandlung de mysteriis Aegyptiorum sect. VIII, c. 6, p. 161. Nach der entgegengesetzten Ansicht aber, und diese theilt Firmicus, ist es *absurdum, confitentem necessitatem fati derogare postea fato;* vielmehr muss man zugeben: *ortum finemque vitae, actus etiam nostros universos, studia cupiditatesque, et quidquid illud est, quod ad humanae rationis conversationem pertinet, fatalis necessitatis inevitabili sententia contineri. Cedamus itaque fide veritatis oppressi et confiteamur, verae rationis secuti judicia, nihil in nostra sed totum in fatorum esse positum potestate, ut quidquid vel facimus vel patimur, totum hoc fortunae nobis judicio conferatur.* Zu dieser letzteren Klasse gehören also diejenigen Aegypter, von denen Porphyrius in seiner epistola ad Anebonem sagt: *οἱ πλείους καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων ἀνῆψαν κινήσεως οὐκ οἶδ' ὅπως δεσμοῖς ἀλύτοις ἀνάγκης, ἣν εἱμαρμένην λέγουσι, πάντα καταδήσαντες, καὶ πάντα τούτοις ἀνάψαντες τοῖς Θεοῖς, οὓς ὡς λυτῆρας τῆς εἱμαρμένης μόνους θεραπεύουσι.* Zu welcher Stelle Eusebius praep. ev. l. III, c. 4 hinzusetzt: *διὸ καὶ μόνοις τοῖς ἄστροις τὴν τῶν ὅλων ἀνετίθεσαν αἰτίαν, τὰ πάντα εἱμαρμένης ἐξάπτοντες καὶ τῆς τῶν ἄστρων κινήσεώς τε καὶ φορᾶς· ὥσπερ ἀμέλει εἰςέτι καὶ νῦν ἤδε παρ' αὐτοῖς κεκράτηκεν ἡ δόξα.*

259) Die Präexistenz der Seelen ist bekanntlich sowohl eine Lehre des Pythagoras als des Platon. Maximus Tyrius disserat. XVI, c. 2 sagt: *Πυθαγόρας ὁ Σάμιος πρῶτος ἐν τοῖς Ἕλλησιν ἐτόλμησεν εἰπεῖν, ὅτι αὐτῷ τὸ μὲν σῶμα τεθνήξεται, ἡ δὲ ψυχὴ ἀναπτᾶσα οἰχήσεται ἀθανὴς καὶ ἀγήρως· καὶ γὰρ εἶναι αὐτὴν πρὶν ἥκειν δεῦρο.* Und von Platon sagt Clemens Alexandr. strom. l. I, c. XV, p. 355: *Ψυχὰς γὰρ ἀγαθάς, κατὰ Πλάτωνα, καταλιπούσας τὸν ὑπερουράνιον τόπον ὑπομεῖναι ἐλθεῖν εἰς τόνδε τὸν τάρταρον, καὶ σῶμα ἀναλαβούσας τῶν ἐν γενέσει κακῶν ἁπάντων μετασχεῖν.* Ebenso wird bei den späteren Platonikern die Unsterblichkeit der Seele immer mit ihrer Präexistenz verbunden und auf diese begründet; Chalcidius comment. in Tim. p. 317: *Anima vero omni est corpore antiquior, habens olim et ante conjugationem corporis*

substantiam propriam; extinctisque animalibus separatur sine perpetuitatis incommodo. Da nun die ganze astrologische Lehre von den Horoskopien auf das Herabkommen der Seelen aus dem Sternenhimmel und auf die während ihrer Durchwanderung der Gestirnsphären ihnen widerfahrenden Einflüsse der Gestirne und Planeten gebaut ist, so ist es offenbar, dass die Aegypter einen Aufenthalt der Seelen in dem Himmelsgewölbe vor der Geburt annahmen, und dass also die Lehre jener griechischen Philosophen von der Präexistenz der Seelen ägyptischen Ursprunges ist.

260) Porphyr. apud Stobaeum in Eclog. physic. p. 203 sagt ausdrücklich: *διὰ ζωδίων δώδεκα ἡ ὁδὸς ταῖς ψυχαῖς πεπίστευται τοῖς Αἰγυπτίοις γίγνεσθαι.* Wie auf dieser Durchwanderung des Himmels die Seele ihre einzelnen Eigenschaften durch die Planeten erhalte, setzt Macrobius Somn. Scip. I, 12, 68 weitläufig auseinander: *De zodiaco et lacteo ad subjectas sphaeras anima delapsa, dum per illas labitur, in singulis singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit: in Saturni ratiocinationem et intelligentiam, in Jovis vim agendi, in Martis animositatem, in Solis sentiendi opinandique naturam, desiderii vero motum in Veneris, pronuntiandi et interpretandi, quae sentiat, in orbe Mercurii, naturam vero plantandi et augendi corpora ingressu globi lunaris exercet* etc. Andere legen den verschiedenen Planeten-Einflüssen andere Seeleneigenschaften bei, z. B. Servius ad Aeneid. VI, 714: *Mathematici fingunt, quod singulorum numinum potestatibus corpus et anima connexa sint, quia quum descendunt animae trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, Veneris libidinem, Mercurii lucri cupiditatem, Jovis regni desiderium.* Alle sind jedoch darin einstimmig, dass die Seele ihre verschiedenen Eigenschaften bei dieser Durchwanderung der Himmelssphären erhalte.

261) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, c. 6 zur Widerlegung des von Porphyr. in seiner epist. ad Anebon. aufgestellten Satzes: *Αἰγυπτίων οἱ πλείους καὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων ἀνῆψαν κινήσεως* sagt: *Τὸ δὲ πῶς ἔχει δεῖ διὰ πλειόνων ἀπὸ τῶν Ἑρμαϊκῶν σοι νοημάτων διερμηνεῦσαι· δύο γὰρ ἔχει ψυχὰς, ὡς ταῦτά φησι τὰ γράμματα, ὁ ἄνθρωπος· καὶ ἡ μέν ἐστιν ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ μετέχουσα καὶ τῆς τοῦ δημιουργοῦ δυνάμεως, ἡ δὲ ἐνδιδομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων περιφορᾶς . . . . τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἡ μὲν ἀπὸ τῶν κόσμων εἰς ἡμᾶς καθήκουσα ψυχὴ ταῖς περιόδοις συνακολουθεῖ τῶν κόσμων· ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ νοητῶς παροῦσα τῆς γενεσιουργοῦ κινήσεως ὑπερέχει.* Ebenso leiten die hermetischen Schriften die Unterordnung der Seelen unter das Geschick von ihrer Verbindung mit der dem Geschicke unterwürfigen irdischen Natur ab; Mercur. fragm. bei Stob. Ecl. citirt von Gale in seinen Noten zu Jambl. de myster. Aegypt. p. 307: *Παραλαβοῦσα δὲ ἡ ψυχὴ, καθὼς εἴργασται τούτῳ (τῷ σώματι), παρέχει ζωὴν τῷ τῆς φύσεως ἔργῳ· ἡ φύσις τοίνυν ὁμοιοῖ τὴν ἁρμονίαν τῇ τῶν ἀστέρων συγκράσει, καὶ ἑνοῖ τὰ πολυμιγῆ πρὸς τὴν τῶν ἄστρων ἁρμονίαν, ὥστε ἔχειν πρὸς ἄλληλα συμπάθειαν· τέλος γὰρ τῆς τῶν ἀστέρων ἁρμονίας τὸ γεννᾷν συμπάθειαν καθ᾽ εἱμαρμένην*

αὐτῷ. Ehe also die Seele irdische Natur angenommen hat, ist sie dem Geschicke nicht unterworfen; sobald sie aber sich mit dem Körper verbunden hat, *πλησιάζει τῇ σωματικῇ φύσει, δουλεύει τῇ εἱμαρμένῃ*, wie die hermetischen Schriften bei Stob. Ecl. phys. p. 199 sagen.

Wenn also Plutarch (de facie in orbe lunae c. 28) dem Menschen ebenfalls eine doppelte Seele beilegt: den *νοῦς* und die *ψυχή*, und den *νοῦς* von der Sonne, die *ψυχή* von dem Monde herleitet, so erklärt sich dies aus der vorgetragenen ägyptischen Vorstellungsweise. *Τὸν ἄνθρωπον οἱ πολλοὶ σύνθετον μὲν ὀρθῶς, ἐκ δυοῖν δὲ μόνον σύνθετον οὐκ ὀρθῶς ἡγοῦνται*, sagt Plutarch, *μόριον γὰρ εἶναί πως ψυχῆς οἴονται τὸν νοῦν, οὐδὲν ἧττον ἐκείνων ἁμαρτάνοντες οἷς ἡ ψυχὴ δοκεῖ μόριον εἶναι τοῦ σώματος· νοῦς γὰρ ψυχῆς, ὅσῳ ψυχὴ σώματος, ἄμεινόν ἐστι καὶ θειότερον· . . . . τριῶν δὲ τούτων συμπαγέντων, τὸ μὲν σῶμα ἡ γῆ, τὴν δὲ ψυχὴν ἡ σελήνη, τὸν δὲ νοῦν ὁ ἥλιος παρέσχεν εἰς τὴν γένεσιν.* Dieselbe Dreitheilung des Menschen als eine auch mit einzelnen Modifikationen gemeinschaftliche Lehre der Griechen, Aegypter und Chaldäer (Mager) erwähnt Nicephorus bei Synesius p. 394 A (Lobeck. Aglaoph. p. 933): *Τὰ περὶ Ἀθηνᾶς μυθολογούμενα ἀλληγοροῦσιν οἱ σοφώτεροι· τὴν μὲν Ἀθηνᾶν φασιν εἶναι τὴν ψυχὴν . . . . Τριτογένειάν φασι δὲ, ὅτι κατιοῦσα λαμβάνει ἐκ τοῦ αἰθέρος τὸ θυμικὸν* (das ist offenbar ein Irrthum), *τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν ἐκ τῆς σελήνης (ὑγρὰ γὰρ ἡ σελήνη)· εἶτα ἐφεξῆς ἐκ τῶν στοιχείων λαμβάνει τὴν τοῦ σώματος σύνθεσιν. Ταῦτα δή φασιν Ἕλληνες, ἄλλα δὲ Αἰγύπτιοι καὶ Χαλδαῖοι.* Demnach bestände die Seele aus dem *θυμικόν* und dem *ἐπιθυμητικόν*, was dem *νοῦς* und der *ψυχή* des Plutarch entspräche, während sonst das *θυμικόν* und *ἐπιθυμητικόν* Unterabtheilungen der *ψυχή* sind. Die Lehre ist offenbar schief dargestellt.

262) Dass die Lehre von den Schutzgeistern, jenen den Menschen während ihrer irdischen Büssungszeit zum Beistand beigegebenen Dämonen, eine alte sei und nicht erst ein Erzeugniss der Neuplatoniker, beweist ihr Vorkommen bei Plato und Empedokles. Da eine solche Vorstellung aber dem griechischen Glaubenskreise fremd ist, so muss sie aus einem ausländischen Ideenkreise herstammen. Da nun Pythagoras und Plato den grössten Theil ihrer eigenthümlichen Glaubenslehren aus dem ägyptischen Glaubenskreise entlehnten, wie sich in der Folge ausweisen wird; da ferner Porphyr (in seiner epistola ad Anebon.) und Jamblich (de myst. Aeg. sect. IX) den Aegyptern die Lehre von den Schutzgeistern, den jedem Menschen eigenthümlichen Dämonen, *οἰκεῖος δαίμων*, ausdrücklich beilegen, dieser *οἰκεῖος δαίμων* auch in der Astrologie und bei der Aufstellung der Horoskopien eine bedeutende und wesentliche Rolle spielt (Firmicus l. IV, c. 11): so war offenbar diese Lehre in Aegypten einheimisch und mit dem gesammten übrigen astrologischen Glauben gleich alt. Nach Porphyrius (in seiner epistola) waren die Meinungen darüber getheilt, ob man nur Einen solchen „eigenen Dämon", oder zwei, einen guten und einen bösen, oder gar drei für jeden einzelnen von den drei Theilen der Seele annehmen sollte. Diese Meinungsverschiedenheit ist wohl erst ein Erzeugniss der späteren Ausbildung der Lehre.

263) So sagt die schon oben (Note 200) angeführte Stelle des Dio Chrysostomus (orat. XXX, p. 550): *Τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματος* (vom Geschlechte jener Giganten, welche sich gegen die Götter auflehnten) *ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι· ὡς οὖν ἐκείνων ἐχθρῶν ὄντων, τοῖς θεοῖς οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμέν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγόναμεν ἐν φρουρᾷ.* Nach dieser Stelle wären die Menschen vom dem Geschlechte jener Giganten, welche sich gegen die Götter aufgelehnt haben, und der Aufenthalt der Menschen auf der Erde wäre eine Busse für jenes Verbrechen. Diese Ansicht, obgleich in der obigen Stelle ungeschickt ausgedrückt, scheint eine ächt ägyptische Vorstellung zu sein, da sie, wie oben (Note 200) nachgewiesen wurde, aus dem inneren Zusammenhange der ägyptischen Glaubenslehre fast mit Nothwendigkeit hervorgeht. Diese bei den Pythagoräern und bei Plato mehrfach vorkommende Ansicht, dass unser irdisches Leben ein Büssungszustand, ein Gefängnissaufenthalt, ein Tod für jenes höhere himmlische Leben, dass unser Leib ein Grab sei u. s. w., eine Ansicht, die der heiteren griechischen Weltanschauung so fremdartig ist, möchte also mit grosser Wahrscheinlichkeit als eine ägyptische zu betrachten sein.

264) Horapollo I, 14: *Ἱερέα σημαίνοντες κυνοκέφαλον ζωγραφοῦσι . . . . γεννᾶται (γὰρ ὁ κυνοκέφαλος) περιτετμημένος, ἣν καὶ οἱ ἱερεῖς ἐπιτηδεύουσι περιτομήν.* Dass bei den Aegyptern die Beschneidung üblich war, sagen Herodot II, 36 u. 104; Diod. Sicul. III, 32 in fine. Besonders aber die Priester mussten beschnitten sein: Origenes in seiner Erklärung des Briefs an die Römer l. II, c. II vers. fin.; Anakandrides bei Athenaeus l. VII, p. 300.

265) Herodot II, 37 und 41.

266) Daher sagt Herodot II, 123: *πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι.*

267) Daher das Gebet der Aegypter bei der Bestattung eines Verstorbenen, die Götter möchten ihn in ihre Gemeinschaft aufnehmen, Diod. Sicul. I, c. 92: *Παρακαλοῦσι τοὺς κάτω θεοὺς σύνοικον δέξασθαι τοῖς εὐσεβέσι*; oder wie Porphyr. de abstinentia l. IV, § 10, p. 157 genauer angiebt: die Aegypter, einen Leichnam zu Grabe tragend, hätten im Namen des Verstorbenen so gebetet: *ὦ δέσποτα Ἥλιε καὶ θεοὶ πάντες, οἱ τὴν ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις δόντες, προσδέξασθέ με, καὶ παράδοτε τοῖς ἀϊδίοις θεοῖς σύνοικον.* Die angerufenen Gottheiten waren, wie man sieht, die Gestirne und Planeten, unter deren Einflusse der Geist bei seinem Herabsteigen auf die Erde das irdische Leben erhalten hatte.

268) Plutarch de facie in orbe lunae c. 28: *Πᾶσαν ψυχήν, σώματος ἐκπεσοῦσαν, εἱμαρμένον ἐστὶ τῷ μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης χωρίῳ πλανηθῆναι χρόνον οὐκ ἴσον. Ἀλλ' αἱ μὲν ἄδικοι καὶ ἀκόλαστοι δίκας τῶν ἀδικημάτων τίνουσι· τὰς δὲ ἐπιεικεῖς, ὅσον ἀφαγνεῦσαι καὶ ἀποπνεῦσαι ἀπὸ τοῦ σώματος, ὥσπερ αἰτίου πονηροῦ, μιασμούς, ἐν τῷ πρᾳοτάτῳ τοῦ ἀέρος, ὃν λειμῶνας ᾅδου καλοῦσι, δεῖ γίνεσθαι χρόνον τινὰ*

τεταγμένον· εἶτα οἷον ἐξ ἀποδημίας ἀνακομιζόμεναι φυγαδικῆς εἰς πατρίδα, γένονται χαρᾶς. Dass aber Plutarch hier ägyptische Lehre vorträgt, wird in der folgenden Note nachgewiesen.

269) Servius zur Aeneis XI, 51: *Dicunt Physici, quum nasci coeperimus, sortimur a Sole spiritum, a Luna corpus, a Venere cupiditatem, a Saturno humorem, quae omnia singulis reddere videntur extincti.* Dies wird im Poemander des Hermes trismegistus p. 8 (ed. Turneb. 1554) weiter so ausgeführt: *Πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ παραδίδωσιν αὐτὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοίωσιν· καὶ τὸ εἶδος, ὃ εἶχες ἀφανὲς γίνεται, καὶ τὸ ἦθος τῷ δαίμονι* (dem Schutzgeiste) *ἀνενέργητον παραδίδωσι, καὶ αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτοῦ πηγὰς ἐπανέρχονται, μέρη γινόμεναι καὶ πάλιν συνιστάμεναι εἰς τὰς ἐνεργείας, καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ. Οὕτως ὁρμᾷ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἁρμονίας* (d. h. durch die sieben Planetensphären, welche ja nach der Lehre der Pythagoräer und Neuplatoniker die Sphärenmusik, die Weltharmonie, hervorbrachten)· *καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ* (der des Mondes) *δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικήν· καὶ τῇ δευτέρᾳ* (der des Merkur) *τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν, δόλον ἀνενέργητον· καὶ τῇ τρίτῃ* (der der Venus) *τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνενέργητον· καὶ τῇ τετάρτῃ* (der der Sonne) *τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν ἀπλεονέκτητον· καὶ τῇ πέμπτῃ* (der des Mars) *θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν· καὶ τῇ ἕκτῃ* (der des Jupiter) *τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλούτου ἀνενεργήτους· καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώνῃ* (der des Saturn) *τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος· καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν* (den Fixsternhimmel) *τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων, καὶ ὑμνεῖ σὺν τοῖς οὖσι τὸν πατέρα, συγχαίρουσι δὲ οἱ παρόντες τῇ τούτου παρουσίᾳ.* Dass dies Einstimmen in die Sphärenmusik eine ägyptische Vorstellung ist, möchte stark bezweifelt werden, da man das Singen im Himmel zunächst als eine christliche Vorstellung kennen lernt, obgleich Gesänge einen Theil des ägyptischen Gottesdienstes ausmachten und die Sänger eine eigene Priesterklasse bildeten, Hymnensingen also wohl mit dem Begriffe von Götterverehrung in der Vorstellung der Aegypter eng verbunden war. Dass aber dies Singen im Himmel, diese Theilnahme an der Sphärenmusik, eine Verehrung der höchsten Gottheit bedeuten soll, ist klar. Man muss sich bei solchen Dingen vor zu voreiligem Absprechen hüten. — Aus dieser erst nach dem Sterben stattfindenden Ablösung der verschiedenen irdischen Seelentheile von dem Geiste während seiner Durchwanderung der Planetensphären erklärt sich nun auch ein sonst räthselhafter und ausserdem noch verderbter Theil der schon mehrfach angeführten Stelle des Plutarch (de facie in orbe lunae c. 28). Die Worte lauten: *Ὃν δ' ἀποθνήσκομεν θάνατον, ὁ μὲν ἐκ τριῶν δύο ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον* (d. h. der erste Akt des Todes, der Auflösung des Menschen in seine einzelnen Bestandtheile, macht den Menschen aus einem dreitheiligen Wesen zu einem zweitheiligen; denn vor dem Tode besteht der Mensch aus Geist, Seele und Körper, *νοῦς, ψυχή* und *σῶμα*; nach dem Tode aber besteht er nur aus Geist und Seele)· *ὁ δὲ ἓν ἐκ δυοῖν* (d. h. der zweite

Akt der Auflösung macht den Menschen aus einem zweitheiligen Wesen zu einem einfachen; denn bei der Durchwanderung durch die Planetensphären trennt sich nach und nach auch die Seele in ihren verschiedenen Theilen vom Geiste, und dieser bleibt dann als ein einfaches Wesen übrig)· *καὶ ὁ μὲν ἐστιν ἐν τῇ γῇ* (*γῇ* muss, wie die Sache lehrt, hinzugesetzt werden und ist aus Unverständniss der Stelle ausgefallen) *τῆς Δήμητρος ἐν αὐτῷ τελεῖν·* (so muss interpungirt und *αὐτῷ* statt *αὐτῇ* gelesen werden; d. h. der erste Akt der Auflösung findet statt auf der Erde beim Sterben selbst und ist ein Werk der Demeter d. h. der Rhea-Netpe, deren Identität mit der Demeter oben Note 163 und deren Eigenschaft als unterweltliche Gottheit Note 165 nachgewiesen wurde; *ἐν αὐτῷ τελεῖν*, in ipso moriundo, s. Matth. ausführl. gr. Gr. § 469) *διὸ καὶ τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημητρείους ὠνόμαζον τὸ παλαιόν· ὁ δ' ἐν τῇ σελήνῃ τῆς Περσεφόνης* (d. h. der zweite Akt der Auflösung, die Scheidung des Geistes von der Seele, geht im Monde in der ersten Planetensphäre vor sich und ist ein Werk der Isis; denn dass diese mit der Persephone Eins ist, wurde oben Note 228 nachgewiesen)· *καὶ σύνοικός ἐστι τῆς μὲν* (der Rhea-Demeter) *χθόνιος ὁ Ἑρμῆς* (der unterirdische Hermes im Gegensatze zu dem *οὐράνιος Ἑρμῆς*, Joh-Taale, dem Mondgotte, dem Himmelskörper, kann nur Tat-Kynokephalos, der einmal grosse, der *θεὸς θνητὸς καὶ ἐπίγειος*, sein)· *τῆς δὲ* (der Isis-Persephone) *οὐράνιος* (sc. *ὁ Ἑρμῆς* d. h. Joh-Taale, der Mondgott selbst). *Λύει δὲ αὐτὴ* (die Demeter) *μὲν ταχὺ καὶ μετὰ βίας τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ Περσεφόνη πρᾴως καὶ χρόνῳ πολλῷ τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς ψυχῆς* (lind und langsam während der allmähligen Durchwanderung des Geistes durch die Planetensphären) *καὶ διὰ τοῦτο μονογενὴς κέκληται* (sc. *νοῦς*), *μόνον γὰρ γίνεται τὸ βέλτιστον τοῦ ἀνθρώπου, διακρινόμενον ὑπ' αὐτῆς* (*τῆς Περσεφόνης*)· *συντυγχάνει δὲ οὕτως κατὰ φύσιν ἑκάτερον.* So wird die bisher unverstandene Stelle klar und deutlich. Die sehr stark aufgetragene ägyptische Färbung dieses letzten Theiles setzt wohl ausser allen Zweifel, dass die ganze Stelle des Plutarch wirklich ägyptische Lehren und Vorstellungen enthält.

Auf diese Wanderung der Seele durch die Unterwelt und die himmlischen Räume bezieht sich ein frommer Segenswunsch, der in lateinischen und griechischen Inschriften dem Verstorbenen nachgerufen wird: *Δῴη σοὶ ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ.* An mehreren Stellen des Todtenbuches nämlich wird die Seele auf ihrer langen Wanderung durch Speise und Trank erquickt (S. XXII, c. 57; S. XXIII, c. 59; S. LXXIV, c. 152). Vor einem Perseabaume steht oder sitzt die Seele in Menschengestalt oder in der Gestalt eines menschenköpfigen Vogels (die symbolische Bezeichnung des Begriffes **BAI**, anima, spiritus, Geist, Seele). In den Zweigen des Baumes steht eine Gottheit, die in der einen Hand eine Vase, in der anderen eine Platte mit Früchten hält und der Seele in ihre geöffneten Hände Wasser giesst d. h. die hungernde und dürstende Seele speist und tränkt. Nach dem Texte ist die labende Gottheit die Netpe. Bei Wilkinson pl. 32 und 36 A

findet sich dieselbe Darstellung. Auf Platte 32 ist es die Netpe, wie die über dem Kopfe der Göttin angebrachte Namenshieroglyphe NETΠE aussagt, auf Platte 36 ist es nach der hieroglyphischen Ueberschrift die Hathor, die Beherrscherin der Unterwelt: ϩΑΤ-ϩΟΡ ΤΝΕΒ Ν̄ ΤΚΑϨ ΕΜΕΝΤ, Hathor imperatrix regionis inferae (Amenthis). In der letzten Stelle des Todtenbuches (S. LXXIV, c. 152), wo die Seele schon den ganzen Weltraum durchwandert hat und eben im Begriff ist, in die höchsten Regionen des Himmelsgewölbes, den Sitz der höchsten kosmischen Gottheiten: des Phtah und des Harseph, und der Urgottheit: der Pascht, der Neith, des Sevek und des Amun-Kneph, einzutreten, ist die Seele sitzend dargestellt, und eine Gottheit überreicht ihr knieend Trank und Speise. Dieser Labetrunk, diese Erquickung auf der Wanderung durch die Himmelsräume, ist also mit jenem frommen Segenswunsche gemeint, wenn es in einer Grabschrift (Orelli inscr. lat. select. vol. II, p. 335, no. 4766) heisst: *D. M.* (Diis manibus) ***JULIA POLITICE DOE SE OSIRIS TO PSYCRON HYDOR***, d. h. *δῴη σοὶ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ*; oder wie es in einer anderen Inschrift heisst (ibidem): *ψυχρὸν ὕδωρ δῴη σοὶ ἄναξ ἀνέρων Ἀϊδωνεύς*; oder (Orell. vol. II, p. 358): *εὐψύχει κυρία καὶ δῴη σοὶ ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ.*

270) Herodot II, 123: *Πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι· τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐςδύεται· ἐπεὰν δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐςδύνειν· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. Τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.* Dass Herodot mit diesen letzten Worten auf Pherekydes, Pythagoras und auch wohl auf andere Pythagoräer, als z. B. auf Empedokles, anspielt, ist klar.

271) Todtenbuch der Aegypter p. L.

272) S. Wilkinson pl. 87.

273) Man muss wohl diesen Satz, den die Pythagoräer ausdrücklich lehrten (vgl. Pindar. Olympic. Ode II, v. 123 sqq.), auch den Aegyptern zuschreiben, da er in der Natur der Sache liegt und das natürliche Gefühl es verlangt, dass ein tugendhaftes Leben zu einer schnelleren Rückkehr in das himmlische Vaterland befähigt und die irdische Büssungszeit abkürzt; denn nur darin konnte die Belohnung des Tugendhaften vor dem Lasterhaften bestehen, da auch der Lasterhafteste zuletzt gereinigt in den Himmel zurückkehrte.

274) Die Aufstellung der Horoskopien ist der eigentliche Endzweck aller Astrologie, und des Firmicus ganzes Werk dreht sich um diesen Punkt. Einige dabei in Rede kommende Fragen beantwortet Jamblich in der 9. Abtheilung seiner Abhandlung de mysteriis Aegyptiorum. Dass endlich die Nativitätsstellerei nicht erst ein Er-

zeugniss der späteren Zeiten und etwa der Neuplatoniker sei, beweist das ausdrückliche Zeugniss des Herodot II, 82: *Καὶ τάδε ἄλλα Αἰγυπτίοισί ἐστι ἐξευρημένα. Μείς τε καὶ ἡμέρη ἑκάστη θεῶν ὅτευ ἐστί· καὶ τῇ ἕκαστος ἡμέρῃ γενόμενος ὁτέοισι ἐγκυρήσει, καὶ ὅκως τελευτήσει καὶ ὁκοῖός τις ἔσται· καὶ τούτοισι τῶν Ἑλλήνων οἱ ἐν ποιήσει γενόμενοι ἐχρήσαντο.*

275) Von diesen Geisterbeschwörungen, der sogenannten Theurgie, handelt Jamblich. de myster. Aegypt. an mehreren Orten, z. B. sect. VI, c. 5; sect. X, c. 6 und 7.

276) Diog. Laert. l. VIII, sect. IV, § 59: *Τοῦτον (Γοργίαν τὸν Λεοντῖνον) φησὶν ὁ Σάτυρος λέγειν, ὡς αὐτὸς παρείη τῷ Ἐμπεδοκλεῖ γοητεύοντι· ἀλλὰ καὶ αὐτὸν (τὸν Ἐμπεδοκλέα) διὰ τῶν ποιημάτων ἐπαγγέλλεσθαι τοῦτό τε καὶ ἄλλα πλείω, δι' ὧν φησί,*

Φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν, καὶ γήραος ἄλκαρ
Πεύσῃ· ἐπεὶ μούνῳ σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα· . . . .
Ἄξεις δ' ἐξ Ἀΐδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

277) Die hermetischen Bücher lehren die Unzerstörbarkeit der Welt. So z. B. in der Ficinischen Sammlung der hermetischen Bücher l. VIII: *Πρῶτος γὰρ πάντων ὄντως ἀΐδιος καὶ ἀγέννητος καὶ δημιουργικὸς τῶν ὅλων θεός· δεύτερος δὲ* (sc. *θεὸς*) *κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενος καὶ ὑπ' αὐτοῦ συνεχόμενος καὶ τρεφόμενος καὶ ἀθανατιζόμενος ὡς ὑπ' ἰδίου πατρός.* (Dieser zweite Gott ist bekanntlich in den hermetischen Büchern die Welt, denn l. IX heisst es: *πατὴρ ὁ θεὸς τοῦ κόσμου, καὶ ὁ μὲν κόσμος υἱὸς τοῦ θεοῦ*, und in l. XII: *ὁ δὲ σύμπας κόσμος οὗτος ὁ μέγας θεὸς καὶ τοῦ μείζονος εἰκών.*) Daher wird in dem von Apulejus übersetzten Dialoge Asclepius die Unsterblichkeit der Seele auf die Unzerstörbarkeit der Welt gegründet: *Secundum Deum hunc crede, o Asclepi, omnia gubernantem omniaque mundana illustrantem animalia. Si enim animal mundus vivens et fuit, et est, et erit, nihil in mundo mortale est*; *viventis enim uniuscujusque partis, quae in ipso mundo sicut in uno eodemque animali semper vivente, nullus est mortalitatis locus.* Und ebenso in der Ficinischen Sammlung der hermetischen Bücher l. VIII: *Εἰ δεύτερος θεὸς ὁ κόσμος καὶ ζῶον ἀθάνατον, ἀδύνατόν ἐστι τοῦ ἀθανάτου ζώου μέρος τι ἀποθανεῖν· πάντα δὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ μέρη ἐστὶ τοῦ κόσμου, μάλιστα δὲ ὁ ἄνθρωπος τὸ λογικὸν ζῶον.*

278) Hugo Grotius de veritate relig. christian.

279) Herodot II, 142.

280) Platon. Politicus, ed. Steph. p. 269—271.

281) Herodot II, 124—129.

282) Diod. Sic. I, 63 sqq.

283) Colonel Vyse, ein Engländer, liess auf seine eigenen Kosten Ausgrabungen zur Untersuchung der Pyramiden veranstalten. Die Resultate der angestellten Arbeiten veröffentlichte er in folgenden zwei Werken: Operations carried on at the pyramids of Gizeh in 1837 by colonel Howard Vyse, London 1840. 2 vol. 8. und: the pyramids of Gizeh from actual survey and measurement. London 1840 in fol.

Eine Uebersicht dieser Untersuchungen und der dabei stattgehabten Entdeckungen giebt das Journal des savans in einer Reihe von Artikeln, besonders in dem zweiten derselben im Märzheft 1844, p. 159 sqq.

284) נָהָר (s. Gesenius, thesaurus pag. 857 und 858) und נַחַל (ibidem p. 872) d. i. der Fluss bedeuten sowohl alleinstehend, als auch mit dem Beisatze מִצְרַיִם: der Fluss Aegyptens, den Nil.

285) S. die Fragmente der Manethonischen Chronik bei Syncellus und Eusebius (Ideleri Hermapion. Append. p. 34): *Τετάρτη δυναστεία Μεμφιτῶν συγγένειας ἑτέρας* (von fremder Abkunft)·

α' Σῶρις,

β' Σοῦφις ἔτη ξγ' (die nun unmittelbar folgende Stelle bei Julius Africanus ist verdorben und steht an dem unrechten Orte; wir lassen sie daher hinten nach dem Texte bei Eusebius folgen),

γ' Σοῦφις ἔτη ξς',

δ' Μενχέρης ἔτη ξγ'.

Die oben ausgelassene Stelle lautet bei Eusebius: *Ὧν τρίτος Σοῦφις, ὁ τὴν μεγίστην πυραμίδα ἐγείρας, ἥν φησιν Ἡρόδοτος ὑπὸ Χέοπος γεγονέναι, ὅς καὶ ὑπερόπτης εἰς τοὺς θεοὺς γέγονεν, ὡς μετανοήσαντα, αὐτὸν τὴν ἱερὰν συγγράψαι βίβλον, ἣν ὡς μέγα χρῆμα Αἰγύπτιοι περιέπουσι.*

286) Jamblich. de myster. ed. Gale, sect. VIII, c. 5, p. 161: *Ὑφηγήσατο δὲ καὶ ταύτην τὴν ὁδὸν Ἑρμῆς· ἡρμήνευσε δὲ Βίτυς ὁ προφήτης Ἄμμωνι βασιλεῖ, ἐν ἀδύτοις εὑρῶν ἀναγεγραμμένον ἐν ἱερογλυφικοῖς γράμμασιν κατὰ Σάϊν τὴν ἐν Αἰγύπτῳ, τό,τε τοῦ θεοῦ ὄνομα παρέδωκε τὸ διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου.*

287) Herodot II, 50 und 51.

288) Porphyrius de abstinentia l. II, § 55, p. 94: *Κατέλυσε δὲ ἐν Ἡλίου πόλει τῆς Αἰγύπτου τὴν τῆς ἀνθρωποκτονίας νόμον Ἄμωσις, ὡς μαρτυρεῖ Μανεθὼς ἐν τῷ περὶ ἀρχαϊσμοῦ καὶ εὐσεβείας· ἐθύοντο δὲ τῇ Ἥρᾳ καὶ ἐδοκιμάζοντο καθάπερ οἱ ζητούμενοι καθαροὶ μόσχοι καὶ συσφραγιζόμενοι· ἐθύοντο δὲ τῆς ἡμέρας τρεῖς, ἀνθ' ὧν κηρίνους ἐκέλευσεν ὁ Ἄμωσις τοὺς ἴσους ἐπιτίθεσθαι.* Diese Nachricht wird bestätigt und berichtigt durch Plutarch, der de Iside c. 73 aus derselben Quelle berichtet, die Opfer hätten in Ilithyiopolis stattgefunden, also zu Ehren der Ilithyia, der Hera, wie Porphyr sie nach griechischer Weise nennt, da bei den Griechen die Hera das Amt einer Geburtshelferin verwaltete. Diese ägyptische Ilithyia ist aber die Pascht, die syenitische Göttin, d. h. die Gottheit des Urraumes, die auch noch in späteren Zeiten von den Philistern als Hauptgottheit verehrte Derketo. Dass aber bei den Phönikern Menschenopfer gebräuchlich, ja häufig waren, berichtet Porphyr gleich nach der oben angeführten Stelle (de abstin. l. II, § 56): *Φοίνικες δὲ ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς ἢ πολέμων ἢ αὐχμῶν ἢ λοιμῶν ἐθύοντο τῶν φιλτάτων τινὰ ἐπιψηφίζοντες Κρόνῳ· καὶ πλήρης δὲ ἡ φοινικικὴ ἱστορία τῶν θυσάντων, ἣν Σαγχουνιάθων μὲν τῇ Φοινίκων γλώττῃ συνέγραψεν, Φίλων δὲ ὁ Βύβλιος εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν δι' ὀκτὼ βιβλίων ἡρμήνευσεν.*

289) Herodot II, 42: *Θεοὺς γὰρ δὴ οὐ τοὺς αὐτοὺς ἅπαντες ὁμοίως Αἰγύπτιοι σέβονται πλὴν Ἴσιός τε καὶ Ὀσίριος, τὸν δὴ Διόνυσον εἶναι λέγουσι· τούτους δὲ ὁμοίως ἅπαντες σέβονται.*

290) Plutarch de Iside et Osiride c. 78: *Καὶ τοῦτο ὅπερ οἱ νῦν ἱερεῖς ἀφοσιούμενοι καὶ παρακαλυπτόμενοι μετ' εὐλαβείας ὑποδηλοῦσιν, ὡς ὁ θεὸς οὗτος ἄρχει καὶ βασιλεύει τῶν τεθνηκότων, οὐχ ἕτερος ὢν τοῦ καλουμένου παρ' Ἕλλησιν Ἅιδου καὶ Πλούτωνος. Ἀγνοούμενον, ὅπως ἀληθές ἐστι, διαταράττει τοὺς πολλούς, ὑπονοοῦντας ἐν γῇ καὶ ὑπὸ γῆν, τὸν ἱερὸν καὶ ὅσιον ὡς ἀληθῶς Ὄσιριν οἰκεῖν, ὅπου τὰ σώματα κρύπτεται τῶν τέλος ἔχειν δοκούντων.*

291) Sanchoniathonis Berytii quae feruntur fragmenta ed. Orelli p. 8: *Τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν ὑποτίθεται (Σαγχουνιάθων) ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη, ἢ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους, — καὶ χάος θολερὸν ἐρεβῶδες· ταῦτα δὲ εἶναι ἄπειρα καὶ διὰ πολὺν αἰῶνα μὴ ἔχειν πέρας.* Da hier Philo zwei im Griechischen fast gleichlautende Ausdrücke zur Bezeichnung des ersten Urwesens neben einander stellt, so muss man daraus schliessen, dass er in seinem phönikischen Originale zwei dem Wortlaute nach zwar verschiedene, dem Sinne nach jedoch ganz gleichbedeutende Namen vor sich gehabt habe, für die er keine recht passende griechische Uebersetzung zu finden wusste. Der erste Ausdruck *ἀὴρ ζοφώδης* soll offenbar das phönikische und hebräische רוח wiedergeben, das durch sein Vorkommen in der Genesis (I, 2) als ein altphönikischer Name des betreffenden Götterbegriffes gesichert ist. Schwieriger würde das phönikische Wort für den zweiten Ausdruck Philo's, die *πνοὴ ἀέρος*, zu finden sein, wenn er es nicht selbst glücklicher Weise an einem anderen Orte in der Ursprache aufbehalten hätte. Weiter unten pag. 12 sagt er nämlich: *εἶτα (φησὶ Σαγχουνιάθων) γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ* **Κολπία** *ἀνέμου καὶ γυναικὸς αὐτοῦ Βάαυ — τοῦτο δὲ νύκτα ἑρμηνεύειν — Αἰῶνα Πρωτόγονον*, d. h. der Zeitgott, als der Erstgeborene der entstandenen kosmischen Gottheiten, der bei Sanchuniathon, wie wir sehen werden, abweichend von der ägyptischen Lehre, die Stelle des Harseph-Menth einnimmt, sei aus dem Urgötterpaare Kolpia und Bohu, dem Ruach und dem Chaos, dem leeren Raume, hervorgegangen. Kolpia nimmt also hier die Stelle des Ruach ein und bedeutet auch dem Wortsinne nach ganz dasselbe, denn Kolpia ist das hebräische קֹל פִּיחַ, Windeswehen, Windesbrausen; dieser Name stand also im Originale offenbar als synonym neben Ruach, und er ist es, den Philo durch *πνοὴ ἀέρος* wiedergiebt. Obwohl פִּיחַ in der Bedeutung Wind, Odem im Hebräischen nicht vorkommt, so ist es doch etymologisch vollkommen regelrecht aus פוח, flare, spirare, anhelare, gebildet, und der Zusatz *ἀνέμου* lässt über die Bedeutung keinen Zweifel; dass aber קֹל nicht blos **Stimme** bedeute, sondern auch von dem Rauschen lebloser Dinge gebraucht werde, wie z. B. des Regens 1 Reg. 18, 41, der Tritte 1 Reg. 14, 6 und andere Stellen, ist bekannt; s. Gesen. thesaur. p. 1203. Dass die Begriffe Ruach, Kol-piach nicht blos materiell als Wind, Odem, son-

dern auch als Lebensgeist, der ja in allen alten Sprachen mit Odem identisch ist, aufgefasst werden müssen, erhellt daraus, dass Philo gleich darauf dasselbe göttliche Wesen *πνεῦμα* nennt; s. Note 294 und 295.

292) Als das zweite mit dem Ruach, Kol-piach verbundene göttliche Urwesen nennt Philo in der eben angeführten Stelle Baau d. h. Bohu, בֹּהוּ, die Leere, vacuum, inane, vacuitas, wie Gesenius in seinem thes. p. 182 das Wort erklärt. Da es in der hebräischen Schöpfungsgeschichte Genesis 1, 2 ebenfalls vorkommt, so ist seine alte Anwendung in der Kosmogonie um so gesicherter. Dass Philo das Wort durch *νύξ* erklärt, kommt nur daher, dass die Alten sich allgemein den leeren Raum als Dunkel dachten, weshalb auch die ägyptische Pascht, die unendliche Ausdehnung, durch *νύξ* bezeichnet wird. An einer anderen Stelle (p. 24) nennt er die Gattin des *Ἐλιοῦν*, des *Ὕψιστος* d. h. des עֶלְיוֹן, des höchsten Gottes, *Βηρούθ*. Da er von diesem Götterpaare Himmel und Erde geboren werden lässt, so sind damit offenbar die beiden höchsten Urgottheiten: der Ruach und die Bohu, das Chaos, der leere Raum, gemeint. Damit stimmt nun auch die Wortbedeutung des Namens *Βηρούθ*; denn בְּרוּת ist offenbar das subst. abstr. von בָּר, inanis, vacuus, und bedeutet also vacuitas, die Leere.

293) Es ist bekannt, dass die Derketo eine der höchsten Gottheiten der Syrer war, die namentlich zu Askalon, dem Hauptsitze der Philister, eine grosse Verehrung genoss (Diod. Sicul. II, 4). Nach Diodors Angabe wurde sie dargestellt als Frau, die in einen Fischleib ausging; sie ist also Eins mit der von den Philistern verehrten Gottheit Dagon, d. h. Fisch, die in den alttestamentlichen Büchern häufig erwähnt wird und welcher 1 Sam. 5, 4 dieselbe Gestalt beigelegt wird, wie der Derketo von Diodor; s. Gesen. thesaur. p. 320. Die syrische Form des Götternamens ist ܓܙܪܬܐ, und seine Bedeutung hat schon Michaelis lexic. syriac. p. 975 richtig erkannt; er bedeutet nämlich der einfachen Abstammung gemäss scissio, hiatus, *χάσμα* von ܓܙܪ, scidit, secuit, aperuit; wovon ܓܙܪܐ oder ܓܙܪܬܐ, mit der Femininalendung ܬ, scissio, ruptura, hiatus. Wir haben also hier das *χάσμα*, *χάος* der Griechen, d. h. den Götterbegriff des Urraumes, der leeren, unendlichen Kluft, und Derketo ist der syrisch-phönikische Name der Pascht. Daher spielt denn auch nach Lucian (de Dea Syra § 11 — 16) in dem symbolischen Kult der Göttin und in dem damit verbundenen Mythus eine Felsenkluft, ein *χάσμα* bei ihrem Tempel, eine grosse Rolle; offenbar eine symbolische, vom Volke nach seiner beschränkten Vorstellungsweise umgemodelte Erinnerung an den eigentlichen Begriff der Gottheit. Weshalb aber die Gottheit fischgestaltig dargestellt wurde, erklärt sich daraus, dass der Pascht, der Schutzgottheit von Syene, in Aegypten ein Nilfisch, der Phagrus, geheiligt war; weswegen er vorzugsweise in Syene verehrt wurde

(Clement. Alex. adhort. in gent. p. 17; Aelian. nat. animal. X, 19), weil die Pascht die Schutzgottheit von Syene war, woher sie auch den Beinamen Suan, die syenitische Göttin, führte. Der Phagrus war aber der Pascht wohl nur deswegen geheiligt, weil er in der Hieroglyphenschrift ebenso zur Bezeichnung eines ihrer Namen diente, wie z. B. der Ibis, Chib zur Bezeichnung des Namens Chonsu, wie Joh-Thot als Ordner des Monats hiess. Wegen dieser Namensbezeichnung wurde dann dieser Fisch ebenso der Pascht geheiligt und galt als ihr Repräsentant, wie der Ibis dem Joh-Thot geheiligt war und als dessen Repräsentant galt. Das übrige diesen Götterbegriff betreffende Material kann man bei Movers (die Phönizier I, p. 588 sqq.) nachsehen.

294) Sanch. p. 8: *Ὅτε δὲ, φησὶν, ἠράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν, καὶ ἐγένετο σύγκρασις, ἡ πλοκὴ ἐκείνη ἐκλήθη Πόθος· αὕτη δὲ ἀρχὴ κτίσεως ἁπάντων· αὐτὸ δὲ οὐκ ἐγίνωσκε τὴν αὐτοῦ κτίσιν.*

295) Sanchun. p. 10: *Καὶ ἐκ τῆς αὐτοῦ συμπλοκῆς τοῦ πνεύματος ἐγένετο Μώτ. Τοῦτό τινές φασιν ἰλύν, οἱ δὲ ὑδατώδους μίξεως σῆψιν. Καὶ ἐκ ταύτης ἐγένετο πᾶσα σπορὰ κτίσεως καὶ γένεσις τῶν ὅλων. Μώτ* ist die Femininalform des hebräischen Wortes מו, aqua, das als *ἅπαξ λεγόμενον* im Hiob IX, 30 vorkommt. Beide Formen מו und מות hat Gesenius in phönikischen Wörtern nachgewiesen; s. Ges. thes. 774 und Mon. phoenic. p. 418. 425.

296) Nach Damascius de primis principiis (in Wolf. Anecd. graec. T. III, p. 259 sqq.) könnte es zwar scheinen, als ob die Phöniker die Lehre von der Urgottheit auch in der ägyptischen Form gekannt hätten, d. h. mit der Zeit als einem der vier Urwesen; denn er sagt: die Sidonier nehmen nach demselben Schriftsteller (dem Eudemos von Rhodos, dem Schüler des Aristoteles) vor dem Weltalle die Zeit (*χρόνος*), den Schöpfergeist (*πόθος*) und die Urmaterie (*ὁμίχλη*) an (als Urwesen), und lassen aus der Vermischung des Schöpfergeistes und der Urmaterie (des *πόθος* und der *ὁμίχλη*) den Aether und den Lufthauch (*αὔρα*) hervorgehen; — aber diese Angabe zerfällt wieder in sich selber; denn wenn die Zeit wirklich eins der 4 Urwesen ausgemacht hätte, so könnte der Schöpfergeist (*πόθος*) nicht daneben als ein Urwesen vorkommen, da dieser bei Sanchuniathon die Stelle der Zeit einnimmt. Ueberdies aber berichtet Damascius gleich darauf aus demselben Eudemos, Mochos habe den *Οὐλωμός* und den *Χουσωρός*, den Zeitgott und den Phtah, erst aus dem Aether und der *ἀήρ* entstehen lassen, geradeso wie Sanchuniathon. Dann war aber die Zeit bei Mochos keines der 4 Urwesen, sondern gleich Chusor, Phtah, eine entstandene kosmische Gottheit.

297) Bei Philo p. 22 kommen Sydyk und Misor als zwei Götternamen vor, und p. 38 heissen die Kabiren: *οἱ Συδὺκ παῖδες.* Wahrscheinlich ist ein und derselbe Götterbegriff unter dem Namen *Συδὺκ* und *Μισώρ* gemeint; denn *Συδὺκ* ist offenbar die Segolatform צֶדֶק, Gerechtigkeit, ein mit den Begriffen *Νόμος*, *Δίκη* und *Ἐριννύς* nahverwandter Begriff. Eine vorweltliche Urgottheit muss aber die

צֶדֶק gewesen sein, weil die acht grossen kosmischen Gottheiten, die Kabiren, ihre Kinder genannt werden. Der Name Zedek, Gerechtigkeit, muss also die Urgottheit der Weltordnung bezeichnen. Denn dass Philo einen *Συδυκός*, also ein männliches Wesen, aus der צֶדֶק macht, beweist Nichts, da solche Verwechslungen aus Unkenntniss oder Fälschung vielfach bei ihm vorkommen, wie diese Untersuchungen nachweisen werden. Ganz dieselbe Bedeutung hat der Name *Μίσωρ*, den Philo p. 22 neben *Συδύκ* als einen besonderen Götternamen anführt. מִישׁוֹר und מֵישָׁר bedeuten nämlich rectitudo, justitia, fas, und sind also Bezeichnungen desselben Götterbegriffes wie צֶדֶק. Dass daher Philo beide Namen Sydyk und Misor trennt und jeden zu einem gesonderten Götternamen macht, beruht ebenfalls entweder auf Unkenntniss oder Fälschung. Eine solche Trennung identischer Götternamen zu mehreren angeblich verschiedenen Götterwesen ist ein von Philo ebenfalls häufig angewandter Kunstgriff.

298) Die Mylitta oder Alitta wird von den Griechen gewöhnlich der Aphrodite-Urania gleichgestellt (Herodot I, 131. 199). Aber es ist schon von Anderen nachgewiesen worden, dass Mylitta nicht die „Gebärerin" bedeuten kann, wie die früheren Gelehrten den Namen erklärten, sondern als Particip des Hiphil die „Gebärenmachende, die Geburtshelferin"; die Uebertragung des Namens Mylitta auf die Aphrodite ist also unrichtig. Dasselbe gilt vom Namen Alitta, der als ein Particip des Piel dieselbe Bedeutung hat wie Mylitta. Beide Namen sind vielmehr mit Eileithyia identisch, wie schon in den Noten zur ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen wurde (Note 99).

299) Die Namen חוּרְמָן und ܚܘܪܡܢܐ, welche im Chaldäischen und Syrischen die Schlange bezeichnen und von denen Movers p. 505 den Namen Harmonia ableitet, sind allerdings mit dem Götternamen Harmonia stammverwandt, aber nur deswegen, weil sie von demselben Radikal חָרַם, verfluchen, abgeleitet sind — aus dem nom. abstr. חֵרֶם, Bann, Verfluchung, mit Anhängung der Endung ָן, wie עֲקַלָּתוֹן, gewunden, aus einem verlornen subst. עֲקַלָּה, Windung, mit angehängtem וֹן von עָקַל, winden — und also die „Verfluchte" bedeuten nach dem bekannten biblischen Mythus. Ganz auf dieselbe Weise ist auch der Göttername gebildet, nur dass er aktive und nicht passive Bedeutung hat, denn unter den auf ָן und וֹן gebildeten Adjectiven haben die einen aktive, die andern passive Bedeutung. חַרְמָנִיָּה bedeutet demnach als feminin. von חַרְמָן: die Verdammende, Verfluchende, wie רַחֲמָנִיָּה, die Barmherzige, von רַחֲמָנִי, רַחְמָן, barmherzig. Eine innere Verwandtschaft zwischen dem Begriffe der Schlange und dem der Harmonia, und eine engere Verbindung beider mit einander ist aber darum noch nicht im Mindesten vorhanden.

300) Achilles Tatius II, 14:

Ἐνθ' (in Tyrus) *Ἥφαιστος ἔχων χαίρει γλαυκῶπιν Ἀθήνην.*

301) Sanchuniathon p. 10: *Ἦν δέ τινα* (fährt Philo fort) *ζῶα οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν* (der Zusammenhang lehrt, dass er die Ur-Theile der Materie meint, die als belebt *ζῶα* genannt werden konnten, aber auch als nicht mit Intelligénz begabt *οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν*), *ἐξ ὧν ἐγένετο ζῶα νοερά, καὶ ἐκλήθη Ζωφασημὶν* (Himmelsgewölbe), *τουτ' ἔστιν οὐρανοῦ κατόπται* (dies ist eine verunglückte Worterklärung von Philo's eigener Gelehrsamkeit) *καὶ ἀνεπλάσθη ὁμοίως ᾠοῦ σχήματι* Die verunglückte Erklärung des Wortes Zophasemin hat den Philo selbst an dem Verständnisse dieser Stelle verhindert und auch Neuere so irregeführt, dass sie in diesen *κατόπταις οὐρανοῦ* halbausgebildete Thierembryonen erblickten, dergleichen, wie Diodor angiebt, nach den Nilüberschwemmungen gefunden wurden, von vorn Mäuse, von hinten noch unausgebildete Lehmklöse, interessante Beispiele der generatio aequivoca. *Ζωφασημὶν* ist allerdings das phönikische צְפֵי הַשָּׁמַיִם, und צְפֵי kommt von der Radix צָפָה, aber nicht in der später freilich nur noch gebräuchlichen Bedeutung speculari, welche Philo als die ihm allein bekannte unterlegte, sondern in der später ungebräuchlich gewordenen: expandere, die sich noch im Aethiopischen erhalten hat, die aber auch im Hebräischen als Grundbedeutung angenommen werden muss, um die Bedeutung des Piel צִפָּה, obducere, zu erklären, z. B. 1 Reg. VI, 15: וַיְצַף אֶת־קַרְקַע הַבַּיִת בְּצַלְעוֹת בְּרוֹשִׁים, er überzog den Boden des Hauses mit Cypressenbrettern. Im Aethiopischen dagegen bedeutet ሰፍሐ geradezu intransit.: expansum esse, und transit.: expandere, extendere; ስፉሕ, expansus, extensus, latus; und ሰፍሕ oder ሶፍሕ, was dem obigen צֶפֶה buchstäblich entspricht, expansio, extensio, superficies, latitudo. צֶפֶה הַשָּׁמַיִם bedeutet also extensio, expansio, superficies coeli, mit Einem Worte: das Himmelsgewölbe, gleichsam die Himmelsspannung, sowie der Holländer das Firmament Uitspansel nennt.

302) Sanchun. p. 24: *Γεννᾶται δὲ τούτῳ (τῷ Οὐρανῷ) ἀδελφὴ ἐκ τῶν προειρημένων* (i. e. *ἐκ τοῦ Ὑψίστου καὶ τῆς Βηρούθ*, von dem höchsten Gotte, dem Urgeiste Ruach, und der Leere, dem leeren Raume), *ἣ ἐκλήθη Γῆ.*

303) Damascius bei Wolf Anecdot. gr. T. III, p. 260: *Λέγεται γὰρ ἐξ αὐτοῦ (τοῦ ᾠοῦ) ῥαγέντος εἰς δύο γενέσθαι οὐρανὸν καὶ γῆν τῶν διχοτομημάτων ἑκάτερον.*

304) Sanchun. p. 10: *Καὶ ἐξέλαμψε* (ausstrahlen im aktiven Sinne) *Μὼτ* (die Urmaterie) *ἡλιόν* (statt des sinnlosen *ἥλιος*) *τε καὶ σελήνην* (statt *σελήνη*), *ἀστέρας* (statt *ἀστέρες*) *τε καὶ ἄστρα μεγάλα.* Nur bei gänzlicher Unkenntniss der neuplatonischen Kunstsprache konnte das Emaniren der Materie in die Welt zur Bildung der Himmelskörper als ein plötzliches Aufleuchten der Urmaterie und der Himmelskörper missverstanden werden, wie die bisherigen Erklärer thaten.

305) Sanchun. p. 12: *Εἶτα (φησὶ) γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπία ἀνέμου καὶ γυναικὸς αὐτοῦ Βάαυ, τοῦτο δὲ νύκτα ἑρμηνεύειν, Αἰῶνα τὸν*

(statt *καὶ*) *Πρωτόγονον*. Hier fangen schon die Fälschungen Philo's an, indem er den Aeon und den Protogonos zu zwei sterblichen Menschen macht, welche diese drolligen Namen gehabt hätten: *θνητοὺς ἄνδρας, οὕτω καλουμένους*. Da der Euhemerismus dabei zu plump und einfältig aufgetragen ist, so braucht man nicht viel Worte darüber zu verlieren; denn meistens lässt sich die Fassung des Originals, so wie hier, durch das blosse Wegschneiden der Philonischen Zusätze leicht wiederherstellen. Das Vervielfachen der Gottheiten durch die Trennung der gleichbedeutenden Namen ist ein von Philo viel gebrauchter Kunstgriff, dem wir daher noch oft begegnen werden. *Ἐκ τούτων*, fährt dann Philo fort, *τοὺς γενομένους κληθῆναι Γένος καὶ Γενεάν*, d. h. die von jenen Beiden (Männern! dem Aeon und dem Protogonos) Geborenen hätten nun Genos und Genea geheissen, worin die älteren Erklärer den Kain und seine Gattin Kaina (wie Cajus und Caja) wiedererkannten. Um sich aus diesem Unsinne herauszuwickeln, muss man sich erinnern, dass die Hebräer zur Umschreibung des Begriffes „alle, jede" die Maskulinar- und die Femininalform desselben Wortes neben einander setzten, z. B. Jes. 3, 1: מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֵנָה, jegliche Stütze (Ges. Lehrgebäude §. 173. p. 670, Anmerkung 1); demnach bedeutet also *Γένος καὶ Γενεά*, מוֹלֶד וּמוֹלֶדֶת (zwei Infinitivformen des Kal vom Verbum יָלַד, gebären), jegliche Geburt, die gesammte Nachkommenschaft, das ganze Geschlecht. Wenn also Philo übersetzen konnte: die von Aeon und Protogonos Geborenen hätten Genos und Genea geheissen, so muss in seinem phönikischen Originale gestanden haben: Aeon Protogonos erzeugte Genos und Genea, d. h.: עוֹלָם הַבְּכוֹר יָלַד מוֹלֶד וּמוֹלֶדֶת, Olam der Erstgeborene erzeugte alle übrigen Geschlechter, versteht sich der Götter; was, da die kosmischen Götter die Theile und Kräfte des Weltalls sind, nichts Anderes bedeutet, als dass durch den erstgeborenen Zeitgott nun die Welt hervorgebracht wurde.

Die von der ägyptischen Glaubenslehre abweichende Stellung des Zeitgottes bei Sanchuniathon wird auch durch die erhaltenen Nachrichten von der Kosmogonie des Mochos bestätigt. Damascius (Wolf anecdot. gr. T. III, p. 260) sagt: *Ὡς δὲ ἐξέθη* (statt *ἔξωθεν*) *Εὔδημος* (statt *εὐδείμου*) *τὴν φοινικικὴν* (statt *φοινικὴν*) *εὑρισκομένην κατὰ Μῶχον μυθολογίαν, αἰθὴρ ἦν τὸ πρῶτον καὶ ἀὴρ . . . . ἐξ ὧν γεννᾶται Οὐλωμός· . . . . ἐξ οὗ ἑαυτῷ συνελθόντος γεννηθῆναί φησι Χουσωρὸν ἀνοιγέα πρῶτον, εἶτα ὠόν . . . . τὸ μὲν ἄκρον ἄνεμος ὁ εἷς, τὸ δὲ μέσον οἱ δύο ἄνεμοι, λίψ τε καὶ νότος, ποιοῦσι γάρ πως καὶ τούτους πρὸ τοῦ Οὐλωμοῦ* (statt *οὐλωμένου*)· *ὁ δὲ Οὐλωμὸς αὐτὸς ὁ νοητὸς εἴη νοῦς, ὁ δὲ ἀνοιγεὺς Χουσωρὸς ἡ μετὰ τὸν νοητὸν πρώτη τάξις, τὸ δὲ ὠὸν ὁ οὐρανός· λέγεται γὰρ ἐξ αὐτοῦ ῥαγέντος εἰς δύο γενέσθαι οὐρανὸν καὶ γῆν τῶν διχοτομημάτων ἑκάτερον.* Die Zeit nimmt also auch bei Mochos dieselbe Stelle ein, wie bei Sanchuniathon, denn dass *Οὐλωμός* das phönikische עוֹלָם, Ewigkeit, ist, welches Philo durch *αἰών* übersetzt, braucht nicht erst nachgewiesen zu werden. Der übrige Theil der Kosmogonie, abgesehen von den neuplatonischen Ideen, die Damascius erst hineinträgt,

weil er sich in seinem Werke bemüht, die drei höchsten Principien seiner Schule auch in den ältesten Glaubenskreisen wiederzufinden, ist, wie man sieht, ganz mit der ägyptischen Lehre übereinstimmend. Dass das Weltei hier erst nach dem Chusor, dem Phtah der Aegypter, dem materiellen Weltbildner, entsteht, ist wahrscheinlich nur eine Ungenauigkeit des Berichterstatters, denn der innerliche Zusammenhang der ganzen Vorstellung verlangt es, dass das Weltei unmittelbar aus der Urgottheit emanire und dann erst die beiden weltschöpferischen Gottheiten in dem Weltei selbst entstehen und die Weltbildung vollenden.

306) Diese Vorstellung liegt in einer von Philo selbst durch seine Uebersetzung verfälschten und ausserdem auch noch verderbten Stelle; p. 26 nämlich sagt er: Aus der Vermählung von Himmel und Erde d. h. aus der beginnenden Weltbildung seien hervorgegangen Ilos, der Kronos der Griechen, und Belitan, und Dagon und Atlas; oder mit seinen eigenen Worten: *ὁ Οὐρανὸς ἄγεται πρὸς γάμον τὴν ἀδελφὴν Γῆν, καὶ ποιεῖται ἐξ αὐτῆς παῖδας δ', Ἶλον τὸν καὶ Κρόνον, καὶ Βέτυλον, καὶ Δαγῶνα* (statt *Δαγὼν*), *ὅς ἐστι Σῖτων, καὶ Ἄτλαντα.* Um die in dieser Stelle steckenden Irrthümer zu beseitigen, müssen erst die Namen klar sein. *Ἶλος* ist das phönikische אֵל, Gott; Kronos aber als erste und höchste der kosmischen Gottheiten wird gewöhnlich El genannt, der Gott *κατ' ἐξοχήν*. *Βέτυλον*, in welchem die neueren Erklärer בֵּית אֵל, Gotteshaus, den Namen mehrerer Städte, zu finden glaubten, ist, wie man sieht, kein Göttername; es muss also mit einem ähnlichen Namen, wahrscheinlich von den Abschreibern, verwechselt worden sein. Der wahre Name liegt nahe: es ist der in mehreren Verketzerungen vorkommende Name Bel-etan, בַּעַל אֵיתָן, בֵּל אֵיתָן, dominus perennitatis, aeternitatis, offenbar ein Name des Zeitgottes; *Βέτυλον* steht also statt *Βέλιτον*, was, wie man sieht, dem Wortklange nach dem phönikischen Namen gleichkommt. *Βέλιτος* ist also derselbe wie *Ἶλος*. *Ἄτλας* ist nicht die griechische Gottheit dieses Namens, sondern das arabische غَيْطَلَة, Aitalath, obscuritas, nox densa, tenebrae, von غَطِلَ, caliginosa, tenebrosa fuit nox. Atlas ist also die Bezeichnung der Nacht, der Finsterniss, des dunkelen Weltraumes d. h. der Hathor. *Δαγών* ist das phönikische דָּגוֹן, die forma charitativa von דָּג, Fisch. Es ist also eine der von den Phönikern, besonders der Philistern verehrten fischgestaltigen Gottheiten. Wir haben schon gesehen, dass die Derketo, die Gottheit des finsteren Urraumes, in einer solchen Fischgestalt abgebildet wurde; diese kann aber nicht gemeint sein, weil hier von einer innenweltlichen Gottheit die Rede ist. Es liegt also nahe anzunehmen, dass die Atlas selbst, gleich der Derketo, von welcher sie ja nur die innenweltliche Emanation ist, ebenfalls fischgestaltig dargestellt wurde. Diese Vermuthung erhält ihre Bestätigung dadurch, dass auch bei den Aegyptern die Hathor, welcher ja die Atlas entspricht, in der Gestalt des ihr geweihten Oxyrrhynchos, einer Störart, abgebildet wurde. So findet sich im Tempel der grossen Oasis ein Bild dieses Fisches mit der Hieroglypheninschrift:

ϨΑΤϨⲰΡ ΤΝΟΥΤⲢ̄, ΤΝΟΥΤⲢ̄ Ⲛ̄ ΤΒⲀΚΙ ⲤⲚⲈ, Dea Hathor, Dea urbis Esne. Die Atlas und die Dagon sind also Eine Gottheit; die ohnehin aus sprachlichen Gründen verwerfliche Erklärung Philo's, als sei Dagon so viel als Siton d. h. Gedreidegott (oder wie er p. 32 sagt: *ὁ δὲ Δαγὼν, ἐπειδὴ εὗρε σῖτον καὶ ἄροτρον, ἐκλήθη Ζεὺς Ἀρότριος*), — ist also falsch (Gesen. thes. p. 320); sie beruht auf einer Verwechslung zweier ähnlich klingender Wörter: דָּגוֹן, Fisch, und דָּגָן, Getreide; Dagon ist also auch kein Gott, sondern eine Göttin, ebensowenig wie die Atlas, die er auch zu einem Gotte macht, wie z. B. p. 28, wo er die Atlas von Kronos in den Abgrund, in die Unterwelt verstossen lässt, was ebenfalls eine Erinnerung an ihre eigentliche Bedeutung ist. Da also Ilos und Belitos, Dagon und Atlas Eins sind, so bleibt statt der von Philo gezählten vier Götter nur ein Götterpaar El-Belitan und Aitalath-Dagon, die Zeit und die Nacht, übrig, Sevek und Hathor, die demnach im phönikischen Glaubenskreise die beiden höchsten innenweltlichen Gottheiten sind. Wenn man nun die Stelle des Philo noch einmal überliest, so weiss man nicht, soll man die in ihr befindlichen Irrthümer mehr der Unwissenheit, der mangelnden Sprachkenntniss, oder der böswilligen Fälschung zuschreiben, und wird wahrscheinlich Beides zusammen annehmen müssen.

307) Sanchun. p. 16: *Ἐξῆς φησιν ἀπὸ γένους Αἰῶνος (καὶ) Πρωτογόνου γεννηθῆναι (αὖθις παῖδας θνητούς), οἷς εἶναι ὀνόματα Φῶς, καὶ Πῦρ καὶ Φλόξ.* Die eingeschlossenen Worte bezeichnen die Fälschungen Philo's. *Πῦρ* und *Φλόξ*, אֵשׁ und לַהַב, bezeichnen offenbar einen und denselben Götterbegriff, den des Phtah, das Feuer, die Wärme in ihrer Eigenschaft als Quelle alles Lebens, aller Erzeugung; dieselbe Vorstellung, weshalb auch Phtah, das Feuer, in der ägyptischen Glaubenslehre als der materielle Weltbildner betrachtet wird. *Φῶς*, אוֹר, scheint aber eine andere Gottheit zu bezeichnen, denn der Begriff des Lichtes wurde in allen älteren Glaubenslehren, wie z. B. in der ägyptischen, in der baktrischen, in der indischen, von dem des Feuers gesondert. Dann könnte man am wahrscheinlichsten den Begriff der Sate darin suchen, da Sate im Aegyptischen ja auch das Leuchtende, Glänzende heisst. — Dass nun die phönikische Glaubenslehre den ganzen Begriff des Phtah als Urwärme und weltbildende Kraft gleich der ägyptischen besass, erhellt aus der oben schon angeführten Stelle des Damascius, wo die von der Zeit hervorgebrachte Gottheit nicht wie hier Feuer, sondern Chusor heisst. *Χουσωρός* ist offenbar das Masc. von dem Worte *Χούσαρθις*, welches wir als einen Beinamen der Thuro, der Weltordnung, haben kennen lernen. *Χουσώρ*, חֹשֵׁר, muss dann als Participialform des Kal aufgefasst werden von dem Verbum חָשַׁר, congregare, ordinare, und bezeichnet einen Ordner, Weltbildner, so dass also auch bei den Phönikern das Feuer die weltbildende Kraft war. Nach unserer Stelle des Philo müsste man das Licht, den erleuchteten Weltraum, als die Gattin des Feuers, des Weltbildners, ansehen; nach einer anderen Nachricht (s. oben Note 298) wäre aber die in die Welt übergegangene

Urmaterie, die Athene, die Gattin des Chusor. Beides ist denkbar, aber keine Stelle hinreichend, um etwas Festes darüber bestimmen zu können.

308) Sanchun. p. 14: *Ἥλιον . . . . ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον Βεελσάμην καλοῦντες, ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ. Βεελσάμην* ist das phönikische בַּעַל שָׁמַיִם, das als Titel der Sonne z. B. auf der 2. palmyrenischen Inschrift wirklich vorkommt.

309) Der bei Sanchun. p. 28 erwähnte *Δημαροῦν*, ein Sohn des Himmels und, wie es scheint, der Dagon, d. h. des Urraumes, der Derketo oder der Atlas, der Nacht,—denn Beide wurden, wie wir gesehen haben, fischgestaltig abgebildet—, ist kein anderer als der Sonnengott; denn *Δημαροῦν*, דֵּי מָרוֹם, bedeutet „Herr der Himmelshöhe". דֵּי ist das arabische ذو, ذي, Herr, und מָרוֹם, die Höhe, bezeichnet im Hebräischen vorzugsweise den Himmel (Gesen. thesaur. p. 1276). Die etwa auffallende Verbindung des Sonnengottes mit einer Gottheit des finsteren Raumes findet sich auch im ägyptischen Glaubenskreise, wo die Hathor die Gemahlin des Re ist. Philo verwechselt den Demarun, den Sonnengott, wie wir sehen werden, mit dem Osiris. Dies hat seinen Grund darin, dass Osiris zu dem irdischen Zeitgotte, dem zweiten Kronos, der dem ägyptischen Seb entspricht, in demselben Verhältnisse steht, wie der Demarun, der Sonnengott, zu dem Aeon Protogonos, dem kosmischen Zeitgotte, der dem ägyptischen Sevek entspricht; denn wir werden sehen, dass auch die phönikische Glaubenslehre, ebenso wie die ägyptische, zwei Zeitgottheiten kennt: einen kosmischen Zeitgott, den Aeon Protogonos, den ersten der grossen innenweltlichen Gottheiten, und einen Kronos, den Makar, den Vater der Kroniden. Da nun die Sonne ebensogut als ein Sohn des Aeon-Protogonos angesehen werden kann, indem ja dieser in der phönikischen Glaubenslehre die Stelle des ägyptischen Menth-Harseph einnimmt, wie Osiris als Sohn des Kronos, so können die beiden Gottheiten: Demarun, die Sonne, und Osiris, der sterbliche Gott, einem Unkundigen wohl als identisch erscheinen; waren sie ja doch jeder ein Sohn eines Zeitgottes. Diese Verwechslung wird noch dadurch erleichtert, dass Osiris von den Aegyptern und also wahrscheinlich auch von den Phönikern in der Sonne wohnend gedacht wird; ein zweiter Grund, die Sonne selbst, den Demarun, mit dem in ihr wohnenden Osiris zusammenzuwerfen.

310) Sanchun. p. 38 sagt: Sydyk habe acht Söhne, die Kabiren, gehabt: der achte sei Asklepios gewesen; denn wenn Philo sich ausdrückt: *ἑπτὰ Συδὺκ παῖδες Κάβειροι, καὶ ὄγδοος αὐτῶν ἀδελφὸς Ἀσκληπιός*, so ist dies nur jener bekannte Hebraismus, wie er z. B. in den Sprichwörtern Salomonis vorkommt: Drei sind mir unbegreiflich, und das Vierte verstehe ich nicht, — womit von vier unbegreiflichen Dingen im Ganzen geredet werden soll. Der achte der acht Kabiren also war Asklepios. Schon diese Nachricht allein würde in den acht Kabiren die acht kosmischen Gottheiten und in dem achten den letzten derselben, den Mond, erkennen lassen. Eine andere Nach-

richt in des Photius biblioth. cod. CCXLII, p. 573 (aus des Damasc. vita Isid.) macht aber die Sache ganz klar: *Ὁ ἐν Βηρυτῷ Ἀσκληπιὸς οὐκ ἔστιν Ἕλλην, οὐδὲ Αἰγύπτιος, ἀλλά τις ἐπιχώριος Φοῖνιξ. Σαδύκῳ γὰρ ἐγένοντο παῖδες, οὓς Διοσκούρους ἑρμηνεύουσι καὶ Καβείρους· ὄγδοος δὲ ἐγένετο Ἔσμουνος, ὃν Ἀσκληπιὸν ἑρμηνεύουσι· . . . . Ἔσμουνόν φασι ὑπὸ Φοινίκων ὠνομασμένον ἐπὶ τῇ θέρμῃ τῆς ζωῆς· οἱ δὲ τὸν Ἔσμουνον ὄγδοον ἀξιοῦσιν ἑρμηνεύειν.* Derselbe Gott also hiess Esmunos und Asklepios, und Esmunos deshalb, weil er der Achte war, denn Esmunos bedeutet der Achte. Diese letzte Angabe ist richtig. שְׁמֹנָה, שְׁמוֹן heisst im Hebr. acht, אֶשְׁמוֹן also der Achte. Das א prostheticum in אֶשְׁמוֹן ist nämlich der phönikische Artikel אל, wie Gesen. monum. phoenic. p. 437, § 32 der phönikischen Grammatik, nachgewiesen hat. Dabei steht die Kardinalzahl statt der Ordinalzahl, wie gewöhnlich im Hebräischen. Wenn man sich nun erinnert, dass im Aegyptischen Joh-Taate, der Mond, ebenfalls der „Achte, Eschmun," hiess, weil er der letzte der acht grossen kosmischen Gottheiten, der sogenannten Achte, war, und dass deshalb Hermopolis, der Hauptsitz seines Kultus, die „Stadt des Achten", **ΤΒΑΚΙ Ν ϢΜΟΥΝ**, genannt und dass zugleich Joh-Taate, Hermes dismegas, als zweiter Lichtgott von den Aegyptern für den Urheber ihrer Offenbarung, den Geber ihres religiösen und priesterlichen Wissens gehalten wurde, weshalb er den Namen **Αϣ-ΚΛΕΠ**, magnus revelator, hatte, so bleibt kein Zweifel, dass wir in dem phönikischen Eschmun-Asklepios den ägyptischen Eschmun- Aschklep, den Joh-Taate, den Mondgott, haben. Wir können daher die übrigen Angaben des Damascius: Asklepios sei ein eingeborener phönikischer Gott und kein ägyptischer gewesen, und Eschmun bedeute die Lebenswärme — weil Esch das Feuer heisst — vollkommen auf sich beruhen lassen. Dass aber der Gott unter dem Namen Eschmun wirklich von den Phönikern verehrt worden sei, beweist die fünfte der zu Kition auf Cypern gefundenen Inschriften, welche den Götternamen unter der Form אשמן enthält. (Ges. monum. phoen. p. 135.)

311) Sanchun. p. 26: *Ὁ Κρόνος Ἑρμῇ τῷ τρισμεγίστῳ συμβούλῳ καὶ βοηθῷ χρώμενος· οὗτος γὰρ ἦν αὐτοῦ γραμματεύς.* Bei dem Euhemerismus des Philo beweist diese Stelle, dass die Phöniker den Hermes trismegistos als den Gott der *ἱερογραμματεῖς* betrachteten, wie die Aegypter, dass also auch die übrigen Ideen von Hermes trismegistos als Urheber der Wissenschaft u. s. w., weshalb er eben zum Schutzgotte der *ἱερογραμματεῖς* wurde, bei den Phönikern wie bei den Aegyptern vorhanden waren. Dieselben Vorstellungen erhellen auch aus einer anderen Stelle, wo die Göttersagen auf Geschichtsbücher zurückgeführt werden, welche die übrigen Kabiren auf seinen Befehl niedergeschrieben hätten; p. 38: *Ταῦτα δέ φησι πρῶτοι πάντων ὑπεμνηματίσαντο οἱ ἑπτὰ Συδὺκ παῖδες Κάβειροι, καὶ ὄγδοος αὐτῶν ἀδελφὸς Ἀσκληπιός, ὡς αὐτοῖς ἐνετείλατο θεὸς Τάαυτος.* Die übrigen 7 Kabiren ausser Asklepios werden wohl mit dem Niederschreiben der heiligen Bücher Nichts zu schaffen gehabt haben, sondern nur ein aus Kopflosigkeit oder Unwissenheit hervorgegangener Zusatz Philo's sein, der nicht bedachte,

dass er dadurch die Zahl der Kabiren auf neun vermehrte, da ja Thot trismegistos selbst einer der Kabiren war. Die Abfassung der heiligen Bücher d. h. die Ertheilung der Offenbarung wurde vielmehr bei den Phönikern wie bei den Aegyptern wahrscheinlich nur dem Thot trismegistos und dem Asklepios, dem magnus revelator, d. h. den beiden Lichtgottheiten, zugeschrieben, und die Rolle beider Gottheiten war dabei nach der phönikischen Glaubenslehre dieselbe, wie nach der ägyptischen; der Mondgott schrieb nieder, offenbarte, was ihm der Sonnengott, der höhere Lichtgott, mitgetheilt hatte, *ὑπεμνηματίσατο ὡς αὐτῷ ἐνετείλατο θεὸς Τάαυτος*. Dass in dieser Stelle Taaut, der Taate, der Lichtgott, den Thot trismegistos, den Sonnengott, bezeichnet, ist durch die Gegenüberstellung des Mondgottes, des Asklepios, offenbar; ob aber auch in den übrigen Stellen Taaut, Thot, den Hermes trismegistos, oder auch den Hermes dismegas, oder gar Tat, den sterblichen Gott, bedeute, lässt sich nicht bestimmen, da sich bei der Gedankenlosigkeit der Philonischen Uebersetzung aus seinem blossen Sprachgebrauche keine Konsequenzen ziehen lassen.

312) Siehe die in Note 310 angeführten Stellen. Die A c h t z a h l der K a b i r e n ist aus dem dort Gesagten klar. Die gewöhnlich angenommene Siebenzahl ist nur ein Missverständniss. Ebenso ist es Nichts als ein Missverständniss, wenn man den Namen Sydyk für eine Bezeichnung des Phtah, des Hephaestos, hält; sie beruht nur darauf, dass die Kabiren bei Philo Kinder von Sydyk, und bei Herodot Kinder des Hephaestos genannt werden, woraus man auf die Identität beider Namen schloss. Beide Angaben bestehen aber vollkommen richtig neben einander. Kinder des Phtah konnten die Kabiren, die kosmischen Gottheiten, heissen, weil sie die einzelnen Theile des Weltalls sind, welche von Phtah, dem Weltbildner, gestaltet und hervorgebracht wurden. Kinder der Zedek, der Weltordnung, hiessen sie aber bei den Phönikern deswegen, weil in der phönikischen Glaubenslehre der Urraum — denn dies ist die Gottheit der Weltordnung — die Gemahlin des Urgeistes, des Kolpiach, des Kneph, ist, diese also die aus der Urgottheit hervorgegangene Welt zunächst geboren hat. Alle kosmischen Gottheiten, die einzelnen Theile des Weltalls, sind deshalb Geburten des Urraumes, denn sie sind in ihm entstanden und aus ihm hervorgegangen. — Da die Lehre von den Kabiren schon in Note 159 zur ägyptischen Glaubenslehre ausführlich abgehandelt wurde, so muss hier auf diese Note verwiesen werden.

313) Siehe Gesen. monum. phoen. p. 300 und 313.

314) Sanchun. p. 12: *Ἴδωμεν δὲ ἑξῆς ὡς καὶ τὴν ζωογονίαν ὑποστῆναι λέγει (Σαγχουνιάθων). Φησὶν οὖν· Καὶ τοῦ ἀέρος διαυγάσαντος, διὰ πύρωσιν καὶ τῆς θαλάττης καὶ τῆς γῆς ἐγένετο πνεύματα καὶ νέφη, καὶ οὐρανίων ὑδάτων μέγισται καταφοραὶ καὶ χύσεις. Καὶ ἐπειδὴ διεκρίθη καὶ ἰδίου τόπου διεχωρίσθη διὰ τὴν τοῦ ἡλίου πύρωσιν, καὶ πάντα συνήντησε πάλιν ἐν ἀέρι τάδε τοῖςδε, καὶ συνέῤῥαξαν, βρονταί τε ἀπετελέσθησαν καὶ ἀστραπαί, καὶ πρὸς τὸν πάταγον τῶν βροντῶν προγεγραμμένον νοερὰ ζῶα ἐγρηγόρησεν, καὶ πρὸς τὸν ἦχον ἐπτύρη, καὶ ἐκινήθη ἔν τε γῇ καὶ θαλάττῃ ἄῤῥεν καὶ θῆλυ.*

315) Beispiele hiervon kamen in Note 305 und 306 schon vor.

316) Wie z. B. aus der Zedek, der Weltordnung, einen *Συδυκός* p. 22 und p. 32; aus der Aitalath, der Nacht, einen Atlas p. 26 und 28; aus der Göttin des Urraumes, der Dagon, einen Getreidegott p 32.

317) Aus dem ägyptischen Seth macht er eine Sidon, שִׁדָה, eine Sängerin und Göttin der Musik p. 32.

318) Z. B. aus den Dodanim, einer phönikischen Völkerschaft, macht er die *Τιτάνες* p. 22.

319) Die Kabiren z. B. identificirt er mit den Samothraken p. 22, und aus der Astaroth, der Astarte, macht er gar Peraea, Basan, den Landstrich jenseits des Jordan, p. 32, dessen Hauptstadt Astaroth, Astaroth-Karnajim hiess.

320) Sanchun. p. 34: *Τοσαῦτα μὲν δὴ τὰ τοῦ Κρόνου, καὶ τοιαῦτάγε τοῦ παρ᾽ Ἕλλησι βοωμένου βίου τῶν ἐπὶ Κρόνου τὰ σεμνὰ, οὓς καὶ φασι πρῶτον χρύσεόν τε γένος μερόπων ἀνθρώπων τῆς μακαριζομένης ἐκείνης τῶν παλαιῶν εὐδαιμονίας.* .

321) *Σουρμουβηλός* heisst die Gottheit nach Porphyr (in des Euseb. pr. ev. I, 10 hinter dem Auszuge aus Philo, Sanchon. ed. Orelli p. 42). Movers (Phönizier p. 505) will den Namen mit חורמן, Schlange, in Verbindung bringen, indem er dem Namen חורם auch diese Bedeutung zu vindiciren sucht. Aber seine Beweisführung ist auf keine sichere Etymologie gegründet. Gesenius (monum. phoenic. p. 415) giebt als die Bedeutung des Namens „semen Beli" an, indem er Surmubel durch זִרְמָה בֵל erklärt. זִרְמָה bedeutet aber nicht Samen, sondern Samenfluss, und „Fluss, fliessen" ist der Hauptbegriff, denn der Stamm זֶרֶם bedeutet fluxit, inundavit. Da dieser Stamm deutlich in dem Namen Surmubel liegt, so ist keine andere Etymologie den Sprachgesetzen nach möglich, als Surmubel für eine Zusammensetzung von זֶרֶם und בֵּל, בַּעַל zu erklären. Surmubel wäre demnach זרמו בל, oder genauer זֶרֶם הַבַּעַל, fluvius dominus; die beiden Wörter, welche den Namen bilden, ständen dann nicht im Genitivverhältnisse, sondern in Apposition, ebenso wie der Göttername Adrammelech אַדְרַמֶּלֶךְ wahrscheinlich in הַמֶּלֶךְ (das zend. atar) אָדָר, ignis rex, aufzulösen ist, oder wie der Titel בַּעַל שֶׁמֶשׁ nicht als ein Genitivverhältniss dominus Solis, sondern als Apposition dominus Sol aufgefasst werden muss, was daraus erhellt, dass im Dativ vor beiden Wörtern des Titels das לְ steht, 2 Reg. 23, 5: הַמְקַטְּרִים לַבַּעַל לַשֶּׁמֶשׁ וְלַיָּרֵחַ, die da räucherten dem Baal Schemesch (der Sonne) und dem Monde. Wer nun dieser Surmubel, der dominus fluvius, der „Herr Fluss", ist, kann bei einem Götterkreise, der, wie die bisher aufgeführten Götterbegriffe hinlänglich beweisen, aus Aegypten stammt, keinen Augenblick zweifelhaft sein, da wir wissen, dass der Nil, der Okeanos, bei den Aegyptern die höchste irdische Gottheit war und dass derselbe Okeanos, der Nil, auch bei den Griechen, wohin der ägyptische Glaubenskreis ja durch die Phöniker verpflanzt wurde,

ein alter und hoher Götterbegriff war. Surmubel ist also der ägyptische Flussgott, der Nil, Okeanos.

322) Philo macht unter den phönikischen Gottheiten (p. 32) einen *Νηρεὺς πατὴρ Πόντου* namhaft. Es ist bekannt, dass Nahar, נָהָר, der Fluss *κατ' ἐξοχήν* (Jes. 19, 5), sonst נְהַר מִצְרַיִם, der Fluss Aegyptens, der phönikische Name des Nil war; und früher schon wurde nachgewiesen, dass der Name Nil selbst erst von dem phönikischen Worte נַחַל, נַהַל, Fluss, herkommt, und dass der ägyptische Strom diesen Namen erst von den Phönikern während ihrer Herrschaft in Aegypten erhielt. Da nun auch der Okeanos, der Nil, als der Vater des Meeres betrachtet wurde, so ist offenbar Nereus nur die gräcisirte Form des Namens Nahar und bezeichnet also auch dieselbe Gottheit wie der Name Okeanos, nämlich den Nil.

323) In Verbindung mit dem Nilgotte und offenbar als dessen Gemahlin kommt die Chusarthis in der oben angeführten Stelle des Porphyr vor (Sanchun p. 42). Die ganze Stelle heisst: *Τάαυτος, ὃν Αἰγύπτιοι Θὼθ προςαγορεύουσι, σοφίᾳ διενεγκὼν παρὰ τοῖς Φοίνιξι, πρῶτος τὰ κατὰ τὴν θεοσέβειαν ἐκ τῆς τῶν χυδαίων ἀπειρίας εἰς ἐπιστημονικὴν ἐμπειρίαν διέταξεν· ᾧ μετὰ γενεὰς πλείστας θεὸς Σουρμουβηλὸς Θουρώ τε ἡ μετονομασθεῖσα Χούσαρθις ἀκολουθήσαντες, κεκρυμμένην τοῦ Ταάυτου καὶ ἀλληγορίαις ἐπεσκιασμένην τὴν θεολογίαν ἐφώτισαν.* Die Chusarthis heisst in dieser Stelle zugleich Thuro. Movers (die Phönizier I, 508) hat beide Namen schon richtig erklärt. Thuro ist das hebr. תּוֹרָה, Gesetz, und Chusarthis ist חֹשֶׁרֶת, eine Participialform vom Verbum חָשַׁר, congregare, und bedeutet also die Versammelnde, Ordnende in demselben Sinne, wie in der phönikischen Kosmogonie bei Damascius der Demiurg Chusoros, חוֹשֵׁר, der Ordner, heisst. Es ist ohne grosse Beweisführung klar, dass beide Namen Thuro und Chusarthis die Gottheit der irdischen Weltordnung, die Reto, Leto, bezeichnen, dieselbe Gottheit, welche bei den Orphikern *Νόμος, Δίκη* genannt wird. Da nun דָּת, דָּתָא, Doth, Dotho, nicht blos im späteren Aramäisch, sondern selbst im Deuteronomium (33, 2) als synonym von תּוֹרָה vorkommt (s. Gesen. thesaur. p. 358), so ist wohl die nach Pausanias (II, 1, 7) zu Gabala in Phönikien verehrte Gottheit *Δωτώ* (*Δωτοῖ δὲ ἐν Γαβάλοις ἱερόν ἐστιν ἅγιον*) dieselbe Gottheit, wie die von Porphyr genannte Thuro oder Chusarthis. Es ist wahrscheinlich, dass auch diese Göttin in Fischgestalt von den Phönikern abgebildet wurde, weil Eurynome, welches, wie wir in der ägyptischen Glaubenslehre gesehen haben, einer der griechischen Namen der Reto, der Gemahlin des Okeanos, war, zu Phigalia in Arkadien (Pausan. VIII, 41, 4) in derselben Gestalt wie die Derketo d. h. halb als Weib und halb als Fisch dargestellt war und dies Bild wegen seines hohen Alters wohl von den phönikischen Stämmen, die einst Griechenland besetzt hielten, hergeleitet werden muss. Auch die Fischgestalt der Thuro-Chusarthis wäre dann wie die der Derketo und der Aitalath auf einen ägyptischen Ursprung zurückzuführen, weil

auch der Reto ein Fisch, der Latus, geheiligt war und besonders zu Latopolis, einem der Hauptverehrungsorte der Reto, hochgehalten wurde (Strabo XVII, p. 559). Es ist auffallend, dass den sämmtlichen drei Gottheiten des dunkeln Raumes und der Weltordnung: der Pascht, der Hathor und der Reto in Aegypten Fische geheiligt wurden, und dass sich auch alle drei fischgestaltig abgebildet finden.

324) Sanchun. p. 32: *Ἐγεννήθησαν δὲ καὶ ἐν Περαίᾳ Κρόνῳ τρεῖς παῖδες, Κρόνος ὁμώνυμος τῷ πατρί, καὶ Ζεὺς Βῆλος καὶ Ἀπόλλων.* Diese Stelle bietet ein ausgezeichnetes Beispiel von der Art und Weise dar, wie Philo in seiner Uebersetzung absichtlich sein Original verfälscht, um der Göttersage, seinem Euhemerismus zu Liebe, einen Anstrich von Geschichte zu geben. Zunächst wird Jeder, der die Stelle aufmerksam liest, höchlich verwundert sein, Peräa, einen Landstrich Judäa's jenseits des Jordans, in die Göttersage vom Kronos verflochten zu sehen. Das Räthsel löst sich, wenn man sich erinnert, dass die Haupstadt von Basan, d. h. von Peräa, Astaroth hiess. Im phönikischen Originale stand also: וַיִּוָּלֵד לְעוֹלָם בְּעַשְׁתָּרוֹת וגו׳ „es wurde geboren dem Zeitgotte durch die Astarte“ u. s. w. (Die Form Astaroth kommt bekanntlich als eine Art von Pluralis majestatis ganz gleichbedeutend mit der gewöhnlichen Form Astoreth vor.) Da nun Astaroth dem Wortlaute nach ebensowohl als Götter- wie als Städtename aufgefasst werden konnte, so nahm es Philo, um die in der Doppeldeutigkeit des Wortes Astaroth als Götter- und Städtename sich darbietende Gelegenheit zum Historisiren auszubeuten, in dem Sinne als Städtename und übersetzte בְּעַשְׁתָּרוֹת durch *ἐν Περαίᾳ*, den Namen des Landes, in welchem die Stadt lag, statt des Städtenamens setzend, weil, wenn er *Ἀσταρώθ* geschrieben hätte, der Leser doch hätte an die Göttin denken können. Das ist also die erste Fälschung in der Stelle. Die zweite liegt darin, dass er den Zeus Belos als einen von Kronos gesonderten Gott, als einen Bruder des Kronos aufstellt, da doch der Zeus Belos nach den Angaben der Alten kein Anderer als El d. h. eben Kronos selbst war, wie die oben erklärte babylonische Inschrift bestätigt. Wahrscheinlich ist aber auch der dritte Name Apollon nur die fälschende Uebersetzung eines phönikischen Beinamens mit dem Sinne „der Verderber“, insofern der irdische Kronos ja als ein verderblicher bösartiger Gott betrachtet wurde. Der eigentliche Sinn der von Philo verfälschten Stelle ist also: dem Zeitgotte, dem Aeon Protogonos, wurde durch die Astaroth der gleichnamige irdische Gott, der El, der Verderber, geboren.

325) בַּעַל חֶלֶד, Herr der Zeit; בַּעַל חֲלָדִים, Herr der Zeiten. Unter diesem Namen wurde Kronos zu Gaza verehrt: *Ἄλδος ἢ Ἀλδήμιος ὁ Ζεύς, ὃς ἐν Γάζῃ τῆς Συρίας τιμᾶται* (Etymolog. magn.).

326) מְעַקֵּר ist das Particip. Hiphil vom Verb. עָקַר; עִקֵּר bedeutet *νευροκοπεῖν*, wie die LXX übersetzen. Dies hat Movers ganz richtig erkannt (Movers Phönizier I, p. 417). Wenn er aber den Heracles für den Maker hält, weil Pausanias in einer Stelle den He-



raklēs Makeris nennt, so ist dies ein Irrthum. Die Stelle lautet so (X, 17, 2): *Πρῶτοι δὲ διαβῆναι λέγονται ναῦσιν ἐς τὴν νῆσον (Σαρδῶ) Λίβυες· ἡγεμὼν δὲ τοῖς Λίβυσιν ἦν Σάρδος ὁ Μακήριδος, Ἡρακλέους δὲ (οὕτως) ἐπονομασθέντος ὑπὸ Αἰγυπτίων τε καὶ Λιβύων. Μάκηρις, Μακήριδος* ist also die gräcisirte Form eines Namens, den Herakles nach Pausanias bei den Aegyptern und Libyern führte. Unter Libyern sind Libyphöniker gemeint, denn diese waren es, die an der Nordküste von Afrika ein Handel und Schifffahrt treibendes Volk waren und auch Sardo bevölkerten; denn Sardinien hatte noch in den späteren römischen Zeiten eine ganz phönikische Bevölkerung, und Denkmäler in phönikischer Sprache haben sich noch in neueren Zeiten auf Sardinien gefunden. In Makeris steckt also ein phönikisches Wort: das End-ς weggelassen, welches dem Namen nur angehängt ist, um ihm eine griechische Form zu geben, bleibt Makeri. מַעֲקָרִי ist aber die vollkommen regelrechte Form eines nomen patronymicum und bedeutet *Μακηρίδης*. Wenn also Herakles מַעֲקָרִי, *Μακηρίδης* hiess, dann hiess sein Vater *Μάκηρ*; sein Vater war aber Kronos bei den Phönikern und Aegyptern — denn es ist hier nicht von dem griechischen Heros die Rede —, also hiess Kronos מַעֲקָר, *Μάκηρ*. Auf Kronos passt nun der Beiname *νευροκοπῶν*, denn er ist es, dem die Harpe zugeeignet wird, mit der das *νευροκοπεῖν* geschah, nicht aber Herakles. Der Name ist, wie man sieht, ächt phönikisch; und wenn er auch bei den Aegyptern sollte gebräuchlich gewesen sein, wie Pausanias will, so müssten sie ihn von den Phönikern angenommen haben gleich mehreren anderen, z. B. Tanath, Mar, Marte u. s. w.

327) Unter dem Titel בעל כון מלך עולם kommt der Gott auf numidischen Inschriften vor (Gesen. monum. phoenic. tab. 21 und 22). Den Namen כָּוּן hat aber erst Movers richtig gelesen (Phönizier I, 426).

328) עַשְׁתֹּרֶת, und in der gleichbedeutenden Pluralform עַשְׁתָּרוֹת, Astoreth, Astaroth, bei den Griechen: *Ἀστάρτη*, auch wohl *Ἀστέρια* genannt, ist eine in den Büchern des A. T. und bei den Griechen häufig erwähnte Gottheit. Auch bei Philo kommt sie mehrfach vor (p. 30. 34. 36). Da ihre Bedeutung nach dem in der ägyptischen Glaubenslehre schon Vorgetragenen klar ist, so kann hier auf die Darstellung von Movers (Phönizier I, p. 601 sqq.) verwiesen werden, wo man das Material über die Astarte gesammelt findet.

329) Siehe Note 165.

330) Sanchun. p. 36 sagt Philo: *Τὴν δὲ Ἀστάρτην Φοίνικες τὴν Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσι.* Cicero de nat. deor. III, 23: *Quarta* (Venus) *Syria Cyproque concepta, quae Astarte vocatur.*

331) Herod. I, 105.

332) Siehe Note 452.

333) Sanchun. p. 22: *Τάαυτος ὃς εὗρε τὴν τῶν πρώτων στοιχείων γραφήν· ὃν Αἰγύπτιοι μὲν Θωὼθ, Ἀλεξανδρεῖς δὲ Θωὺθ, Ἕλληνες δὲ Ἑρμῆν ἐκάλεσαν.* Und selbst hier ist es nicht sicher, ob wirklich Tat der

einmal grosse gemeint sei, weil er von der *Μισώρ*, der urgöttlichen Gerechtigkeit, der Gottheit der Weltordnung, abgeleitet wird.

334) *Ἀπὸ δὲ τοῦ Πόντου γίνεται Σιδὼν, ἡ καθ' ὑπερβολὴν εὐφωνίας πρώτη ὕμνον ᾠδῆς εὗρε, καὶ Ποσειδῶν.* Der phönikische Name, welcher dem *Σιδὼν* Philo's zu Grunde liegt, wurde offenbar von ihm mit שִׁדָּה in Verbindung gebracht, das Cohel. II, 8 vorkommt und von den älteren Erklärern nach der rabbinischen Ueberlieferung durch symphonia musica interpretirt wird. Die Herleitung des Wortes ist dunkel; seine traditionelle Bedeutung scheint aber durch die *Σιδὼν* des Philo bestätigt zu werden. Da aber diese *Σιδὼν* nur hier bei Philo vorkommt, neben Poseidon und als Tochter des Pontos d. i. ebenfalls des Seth-Typhon, so liegt der Argwohn nahe, die Gottheit möchte nur durch den Missverstand des Namens שת, wie Typhon bei den Aegyptern hiess, entstanden sein.

335) Auf dem lapis Carpentoraclensis (Gesen. monum. phoen. p. 226) אוסרי, Osiris, und auf der inscript. Melitens. prima in dem Eigennamen עבדאסר, Abd-Osir, Knecht des Osiris, und אסר שמר, Osir-schamar, Osiris behütet (Gesen. monum. phoen. p. 96). Dass aber der Osirisdienst bei Phönikern auch ausserhalb Aegyptens wirklich stattfand, beweisen die Münzen von Gaulos, einer kleinen Insel in der Nähe von Malta, welche das gewöhnliche von den Hieroglyphenbildern her bekannte Bild des Osiris mit Peitsche und Krummstab tragen.

336) *Ἀμαθοῦς πόλις Κύπρου ἀρχαιοτάτη, ἐν ᾗ Ἄδωνις Ὄσιρις ἐτιμᾶτο, ὃν Αἰγύπτιον ὄντα Κύπριοι καὶ Φοίνικες ἰδιοποιοῦντο.* Steph. Byzant. de urb.; Movers Phönizier p. 235.

337) Z. B. dem Baal Chamman auf den karthagischen Inschriften (Ges. mon. phoen. p. 162 sqq.).

338) Sanchun. p. 36: *Καὶ μετ' οὐ πολὺ (Κρόνος) ἕτερον αὐτοῦ παῖδα ἀπὸ Ῥέας, ὀνομαζόμενον Μοὺθ ἀποθανόντα ἀφιεροῖ· Θάνατον δὲ τοῦτον καὶ Πλουτῶνα Φοίνικες ὀνομάζουσι.* מות heisst bekanntlich mors. Verbindet man aber damit eine andere Stelle p. 30, wo Philo sagt: *Καὶ πάλιν τῷ αὐτῷ (Κρόνῳ) γίνονται ἀπὸ Ῥέας παῖδες ἑπτά, ὧν ὁ νεότατος ἅμα τῇ γενέσει ἀφιερώθη*, so möchte man eher auf den Schai, den Pluton der Griechen, schliessen; wenigstens war Osiris nicht der jüngste von des Kronos Söhnen.

339) Sanchuniath. p. 32 hat Demarun den Melikarthos oder Herakles zum Sohne: *Τῷ δὲ Δημαροῦντι γίνεται Μελίκαρθος ὁ καὶ Ἡρακλῆς*, wobei recht deutlich der Begriff des Sonnengottes mit dem des Osiris verwechselt ist; denn der ältere Horus, der Herakles der Aegypter und Phöniker, ist ein Sohn des Re, des Sonnengottes; der jüngere Horus dagegen, der sich sonst bei den Phönikern nicht erwähnt findet, ist ein Sohn des Osiris; Demarun und Osiris, Herakles und Horus sind also in dieser Stelle zugleich mit einander verwechselt. Gleich darauf (p. 32) führt Demarun mit Pontos Krieg und wird von diesem geschlagen, wie die ägyptische Mythe dies von Osiris und Typhon berichtet, und p. 34 endlich herrscht Astarte mit Demarun und Adod zugleich über die Erde nach der Beendigung des Götterkampfes. Adod

aber ist ein Beiname des Osiris, wie wir sehen werden: Demarun und Adod bezeichnen also eine und dieselbe Gottheit, den Osiris.

340) Sanchun. p. 26: *Κρόνου δὲ γίνονται παῖδες Περσεφόνη καὶ Ἀθηνᾶ.*

341) Herodot II, 44.

342) Der Name Ἄρχλης kommt vor in dem Manethonischen Verzeichnisse der phönikischen Herrscher in Aegypten und zwar als der vorletzte derselben (Ideler, Hermapion Append. p. 37); der Name Ἀρχαλεύς im Etymol. magn. als Städtegründer von Gadeira, als welcher gewöhnlich Herakles genannt wird: *Γάδειρα . . . ὥς φησι Κλαύδιος Ἰούλιος ἐν ταῖς Φοινίκης ἱστορίαις, ὅτι Ἀρχαλεὺς υἱὸς Φοίνικος κτίσας πόλιν ὠνόμασε κτλ.*

343) Auf der inscript. Melitens. prima bilinguis wird dieselbe Gottheit, welche im griechischen Texte Ἡρακλῆς ἀρχηγέτης heisst, im phönikischen Texte genannt: אדנן מלקרת בעל צר, dominus noster Melkarthus dominus Tyri (Gesen. monum. phoenic. p. 96); מלקרת ist aber kontrahirt aus מֶלֶךְ קֶרֶת, rex urbis.

344) Sanchun. p. 30: *Κρόνος δὲ υἱὸν ἔχων Σάδιδον, ἰδίῳ αὐτὸν σιδήρῳ διεχρήσατο.* Sadid ist aber das arabische شَدِيد der Mächtige, Starke, Gewaltige, von שָׁדַד, übermächtig sein, Gewaltthat üben.

345) Herodot II, 44.

346) Denn als Göttertitel sind wohl mit Movers (Phönizier I, p. 411) die auf phönikischen Münzen Kilikiens (Gesen. monum. phoenic. p. 282. 284) vorkommenden Inschriften zu erklären: עין אלמלך גדל, Auge des grossen Königs, und לעין(ן) בעל, dem Auge des Baal (geweiht). Die Titel „Baal, grosser König", bezeichnen die Sonne, wie häufig.

347) Der karthagische Baal Herakles heisst ein Sohn des Saturn (Ampel. lib. memor. c. 9) und der tyrische ein Sohn des Zeus (des Kronos) und der Asteria (d. h. der Astarte), Athen. IX, c. 45, p. 342. *Quartus* (Hercules), sagt Cicero de nat. deor. III, 16, *est Jovis et Asteriae, Latonae sororis, qui Tyri maxime colitur.*

348) In dem Namen eines Phönikers auf einer zu Athen gefundenen phönikischen Inschrift (Gesen. monum. phoenic. p. 113) und in der 1., 2., 3. und 5. karthagischen Inschrift (Ges. monum. phoenic. p. 169 sqq.). Das Material über die Tanath findet sich bei Gesenius (l. l. p. 114 und 168) und bei Movers (Phönizier p. 625 sqq.).

349) Ges. monum. phoen. p. 169 sqq.

350) Die oben in Note 340 angeführte Stelle aus Sanch. p. 26.

351) בַּעַל חַמָּן, Belus fervidus, der Herr der Gluthhitze, wie ihn Movers richtig erklärt (Phönizier I, p. 346). בעל ist ein allgemeiner Titel, gleich ארון der Herr, wie schon die älteren Gelehrten richtig ein-

sahen; und Movers würde sich einen grossen Theil seiner misslungenen Götterdeutungen erspart haben, wenn er sich nicht mit seiner wunderlichen Grille, die Baalim durchaus unter Einen Hut bringen zu wollen, den Weg zum richtigen Verständnisse selbst verrannt hätte. Im ganz allgemeinen Sinne bezeichnet Baal „den Herrn, den Besitzer" mit darauf folgendem Genitiv der Sache; so heisst Herakles מַלְקֶרֶת בַּעַל צֹר, König der Stadt, Herr von Tyrus; so heisst Kevan, Kronos בַּעַל אֵיתָן, dominus perennitatis, und in diesem Sinne ist dann der Ausdruck „Besitzer, Herr einer Sache" die bekannte Umschreibung der semitischen Sprachen für ein einfaches Adjektiv, und בַּעַל אֵיתָן z. B. bedeutet gerade so viel wie das einfache Adjektiv איתן, perennis, aeternus. Als alleinstehender Titel oder mit einem zweiten nomen in Apposition ist es der Titel „Herr", wie in unserm „Herr-Gott", so הַבַּעַל הַשֶּׁמֶשׁ, der „Herr Sonnengott". Mit einem darauf folgenden Adjektiv endlich bildet Baal bestimmte Göttertitel, aber dann liegt das wesentliche, den Sinn des Titels bestimmende Wort nicht in Baal, sondern in dem dabei stehenden Adjektiv; Baal bezeichnet dabei Nichts als den allgemeinen Titel „Herr", und das Adjektiv enthält erst die wesentliche Eigenschaft, welche die Natur des „Herrn" bezeichnet. So ist בַּעַל חַמָּן, der glühende Herr, der Gott der Gluthhitze, der mit Seth-Typhon verbundene Begriff des arianischen Feuergottes in seiner zerstörenden Eigenschaft; בַּעַל מְעַקֵּר, dominus *νευροκοπῶν*, der Kniekehlen-zerhauende Gott, der Gott mit der Harpe, Kronos; בַּעַל כֵּיוָן, der erhabene Herr, der arianische Gottesbegriff der Zeit, übergetragen auf den ägyptischen Seb und in dieser Gestalt ein böser, zerstörender, gefürchteter Gott, während er bei den Arianern und Babyloniern eine gute Gottheit war. Chamman und Kevan sind also durchaus verschiedene gesonderte Gottheiten, obgleich beide nach der phönikischen Glaubenslehre gleich schlecht und gleich bös; sie sind Vater und Sohn, Kronos-Seb und Typhon-Seth.

352) Der Göttername אֲדַרַמֶּלֶךְ, אֲדַר הַמֶּלֶךְ, das Feuer der König, (2 Kön. 17, 31) giebt wohl die Erklärung zu dem in den Schriften des alten Testaments vielerwähnten מֹלֶךְ, Molech, Moloch, der zugleich den Titel בַּעַל hat (Jerem. 32, 35), daher auch auf kilikischen Münzen beide Titel zu Einem vereinigt vorkommen: בעלמלך (Gesen. monum. phoenic. p. 284). Das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft wäre also jener finstere von den Phönikern so sehr verehrte Gott. Die Vereinigung der Begriffe eines Kriegsgottes und eines Feuergottes in dem phönikischen Moloch, gerade so wie sie in dem ägyptischen Seth stattfindet, hat Movers sehr gut nachgewiesen; nur dass er irrig den Herakles in den Begriff des Moloch hineinmengt. Hätte Movers den ägyptischen Glaubenskreis gekannt, so würde er in Vielem klarer gesehen haben; aber auch so ist seine Entwicklung des Molochbegriffes ein Muster von Scharfsinn, wenn er auch manchmal das Ziel verfehlt.

353) Sanch. p. 32: *Κατὰ τούτους γίνονται Πόντος καὶ Τύφων καὶ Νηρεύς· πατὴρ Πόντου· ἀπὸ δὲ τοῦ Πόντου γίνεται Σιδὼν . . . . καὶ*

Ποσειδῶν. Nereus ist, wie wir gesehen haben, der Okeanos; dieser wird hier Vater des Pontus genannt nach der griechischen Ansichtsweise, wo Nereus d. h. Okeanos der Quell des Meeres ist. Da nun der auf den Titanenkrieg folgende Kampf gerade so bei Philo zwischen Pontos und Demarun stattfindet wie bei den Aegyptern zwischen Osiris und Typhon, Pontos auch zugleich neben Typhon, Sidon d. h. Seth und Poseidon vorkommt: so ist es sehr wahrscheinlich, dass wir hier wieder eine von jenen schon mehrmals vorgekommenen Stellen haben, wo Philo die verschiedenen Namen eines und desselben Gottes zu verschiedenen Götterwesen macht, sein phönikisches Original entweder missverstehend oder verfälschend.

354) Sanchun. p. 32: *Τῷ δὲ Δημαροῦντι γίνεται Μελίκαρθος ὁ καὶ Ἡρακλῆς.*

355) Siehe Ges. thes. p. 839 s. v. נָבוֹ.

356) Sanchun. p. 28.

357) Ibidem p. 30 sqq.

358) Ibidem p. 30: *Κρόνος δὲ υἱὸν ἔχων Σάδιδον ἰδίῳ αὐτὸν σιδήρῳ διεχρήσατο . . . . . ὡσαύτως καὶ θυγατρὸς ἰδίας τὴν κεφαλὴν ἀπέτεμεν.*

359) Sanch. p. 34: *Ἀστάρτη δὲ ἡ μεγίστη καὶ Ζεὺς Δημαροῦς καὶ Ἄδωδος βασιλεὺς θεῶν ἐβασίλευον τῆς χώρας. Ἄδωδος* ist, wie wir sehen werden, ein Beiname des Osiris: Demarun und Adodus bezeichnen also hier ein und dasselbe göttliche Wesen; Demarun aber ist, wie wir gesehen haben, gar kein Titel des Osiris.

360) Sanch. p. 36, die früher schon angeführte Stelle.

361) Plut. sympos. IV, 5, 3: *Τὸν δ' Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον, ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσι· καὶ πολλὰ τῶν τελουμένων ἑκατέρῳ περὶ τὰς ἑορτὰς βεβαιοῖ τὸν λόγον.*

362) Sacharja 12, 10 u. 11: „Zu jener Zeit wird gross sein das Wehklagen zu Jerusalem, gleich dem Wehklagen um den erhabenen Vermissten im Thale Megiddo.“ In den Worten הֲדַד רִמּוֹן hat man richtig den in der obigen Stelle von Philo erwähnten Adodus erkannt; רִמּוֹן ist excelsus von der Rad. רמם, wie schon die älteren Erklärer gesehen haben (s. Ges. thes. p. 1292); nur הֲדַד ist bis jetzt unerklärt, weil es aus dem Semitischen nicht erklärbar ist; es ist ägyptisch und bedeutet: der Vermisste, Gesuchte; **ϩⲁⲧϩⲁⲧ, ϩⲉⲧϩⲉⲧ, ϩⲟⲧϩⲁⲧ, ϩⲉⲧϩⲱⲧ,** scrutari, inquirere, investigare. Denn das Verschwinden des Osiris, als er hinterlistig ermordet und in den Nil geworfen worden war, ist ein bedeutender Zug in der Sage; daher denn auch die Adonis-Osiris-Feier mit dem Verschwinden, *ἀφανισμός*, des Gottes begann, auf welches dann die Aufsuchung, *ζήτησις*, folgte und endlich mit der *εὕρεσις*, der Auffindung schloss. Ein anderer Beiname desselben Gottes, des Adonis-Osiris, ist תַּמּוּז. Bei Ezech. 8, 14 kommen israelitische Weiber vor מְבַכּוֹת אֶת־הַתַּמּוּז, die den Thammus beklagen. Auch dieser Name war bisher nicht erklärt, weil

er ebenfalls aus dem Aegyptischen stammt; er bedeutet: der Begrabene, von ⲐⲈⲘⲤ, ⲐⲰⲘⲤ, ⲦⲈⲘⲤ, ⲦⲞⲘⲤ, ⲦⲰⲘⲤ, ⲦⲀⲘⲈⲤ, sepelire; תַּמּוּז nach der Form קָטוּל, sepultus, Adonis-Osiris nämlich.

363) ⲘⲚⲣⲓⲧ, ⲘⲈⲚⲣⲈⲧ, ⲘⲈⲚⲣⲀⲧ, ⲘⲀⲚⲣⲰⲧ (nach dem bekannten im Koptischen so auffallenden Vokalwechsel), dilectus, von ⲘⲈ, ⲘⲀⲒ, amare.

364) Lyd. de mens. p. 212: *Τὸν Ἄδωνιν ἀναιρεθῆναι ὑπὸ τοῦ Ἄρεως μεταβληθέντος εἰς ὗν.*

365) Jul. Firmic. de error. profan. relig. p. 14: *In plurimis Orientis civitatibus, licet hoc malum etiam ad nos transitum fecerit, Adonis quasi maritus plangitur Veneris*; und Cic. de nat. deor. III, c. 23: *Quarta* (Venus) *Syria Tyroque concepta, quae Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse creditum est.*

366) Lobeck Aglaoph. l. III, § 7, p. 1221.

367) Sanch. p. 16 sqq.

368) Sanch. p. 16: *Ἐκ τούτων, φησίν, ἐγεννήθησαν Μημροῦμος ὁ καὶ* (statt *καὶ ὁ*) *Ὑψουράνιος* (denn beide Namen sind gleichbedeutend, der letzte ist nur die griechische Uebersetzung des ersten, und nun muss noch hinzugesetzt werden:) *καὶ Οὔσωος* (denn dieser erscheint gleich darauf als Bruder des Hypsuranios). *Μημροῦμος* ist מֵי־מְרוֹמִי, ein Anwohner des Sees מֵי־מָרוֹם d. h. des Wassers der Höhe, des Bergsees, eines Sees an den Quellen des Jordan; *Οὔσωος* ist Esau, עֵשָׂו, der Stammvater der Edomiter.

369) Es ist bekannt, dass צִידוֹן piscator, venator heisst.

370) Chrysor ist חֹרֵשׁ אוּר, Feuerarbeiter; דַּע מְחִי heisst kundig des Schmiedens.

371) מַלְאָכִי, der Handwerker, *τεχνίτης*; קַיִן, der Schmied, und קֵינִי, der Keniter, eine phönikische Völkerschaft.

372) שַׁדַּי, der Mächtige, ist vermengt mit שָׂדַי, der Acker, und wahrscheinlich auch der Ackerer, Ackersmann.

373) Es ist früher schon nachgewiesen worden, dass פְּלִשְׁתִּי, פְּלִשִׁי der „Wanderer" bedeutet; unter den *Ἀλῆται*, Errones, sind also die Philistim gemeint. Die Titanes sind die דְּדָנִים, eine, wie es scheint, zu den Philistern gehörige Völkerschaft, da sich der Name Dodona auch in Griechenland mehrfach findet und alte Wohnsitze der Pelasger d. h. der Philister bezeichnet.

374) Amynos sind die אַמֹּנִים, die Ammoniter, und den *Μάγον*, wodurch Philo offenbar an die persischen Mager will denken machen, erklärt der phönikische Völkername מָעוֹן, die Maoniter; denn dass die Griechen den eigenthümlichen Laut des ע entweder gar nicht oder durch γ wiedergeben, ist bekannt.

375) Sydyk ist, wie wir schon nachgewiesen haben, das subst. abstract. צֶדֶק, Gerechtigkeit, nicht aber צַדִּיק, der Gerechte; die dunklen *e* der Segolatform konnten durch die beiden *υ* in *Συδυκ* bezeichnet werden, nicht aber die einander so unähnlichen Buchstaben: betontes scharfes *a* und *i*. מִישׁוֹר und מֵישָׁר von יָשַׁר, planum, justum esse, bedeutet zugleich justitia, sinceritas und planities, Ebene, und ist in dieser letzten Bedeutung Eigenname eines Landstrichs in Palästina. Zugleich aber soll wohl Misor an Misraim, מִצְרַיִם, erinnern, wie Aegypten bei den Semiten hiess; daher die Verbindung von Misor und Taat, der als nationalägyptischer Gott von Philo betrachtet wird, da er weiter unten (p. 38) den Taaut durch Kronos zum König von ganz Aegypten machen lässt: *ἐλθὼν δὲ ὁ Κρόνος εἰς νότου χώραν ἅπασαν τὴν Αἴγυπτον ἔδωκε θεῷ Τααύτῳ, ὅπως βασίλειον αὐτῷ γένηται.*

376) Strabo l. XVI, c. II, sect. 24.

377) Athen. l. III, c. 37, p. 126: *Καὶ ὁ Κόνουλκος ἔφη· ἐμπίπλασο, Οὐλπιανέ, χθωροδλάψου* (nomen libi syriacum) *πατρίου, ὅς παρ' οὐδενὶ τῶν παλαιῶν, μὰ τὴν Δήμητρα, γέγραπται, πλὴν εἰ μὴ ἄρα παρὰ τοῖς τὰ φοινικικὰ συγγεγραφόσι Σουνιαίθωνι* (wohl nur ein Schreibfehler für *Σαγχουνιάθωνι*) *καὶ Μώχῳ τοῖς σοῖς πολίταις.*

378) Pausan. III, 18, 2.

379) Pausan. IX, 16, 1.

380) Pausan. III, 8, 2.

381) Pausan. III, 21, 6.

382) Hesych. p. 279; Suidas T. I, p. 143.

383) Marmor Parium, epoch. 22; Wagner, die parische Chronik p. 33.

384) Pausan. I, 18, 5.

385) Pausan. I, 44, 3.

386) Pausan. VI, 20, 1 u. 2.

387) Pausan. VII, 23, 5 sq.

388) Pausan. VII, 25.

389) Pausan. II, 18, 3; II, 22, 7.

390) Pausan. II, 35, 8.

391) Pausan. VIII, 48, 5.

392) Pausan. VIII, 21, 2.

393) Pausan. III, 14, 6; III, 17, 1.

394) Pausan. IV, 31, 5—7.

395) Pausan. I, 18, 5; Odyss. XIX, 188.

396) Herodot II, 35.

397) Pausan. VIII, 21, 2.

398) Suidas s. v. *Ῥαμνούσια Νέμεσις.*

399) Pausan. VII, 20, 21.

400) Pausan. II, 36, 7. 8 sq.

401) Pausan. IX, 19, 1.

402) Pausan. VIII, 48, 5.

403) Pausan. VII, 25, 5. 8.

404) Pausan. III, 11, 8; 12, 6.

405) Thukyd. II, 15.

406) Hesiod. theog. v. 120.

407) Pausan. IX, 27, 2.

408) Pausan. IX, 27, 1.

409) Pausan. III, 26, 3.

410) Herodot II, 145. 146.

411) Pausan. VIII, 54, 5.

412) Pausan. VIII, 38, 8.

413) Pausan. VIII, 26. 2.

414) Pausan. I, 28, 4; Herodot VI, 106.

415) Pausan. IX, 31, 2.

416) Herodot II, 51; VI, 137.

417) Diod. Sicul. V, 47.

418) Pausan. IX, 25.

419) Pausan. IX, 22, 5. 6.

420) Herodot III, 37.

421) *Παταικός* ist das hebr. פְּתִיחַ, פִּתּוּחַ, sculptile, von פָּתַח, im Piel: sculpere.

422) 1 Samuel. XIII, 20. 21.

423) Pausan. X, 38, 3; Cicero de nat. deor. III, 21 vgl. mit Pausan. I, 18. 1.

424) Unter diesem Namen wurden die Dioskuren zu Kleitor in Lakedämon verehrt, Pausan. VIII, 21, 2.

425) Pausan. III, 16, 1.

426) Pausan. III, 12, 7; 16, 1.

427) Hesiod. theog. v. 133 sq.

428) Pausan. III, 16, 1; 12, 7.

429) Pausan. X, 24.

430) Pausan. IX, 25, 3. 4.

431) Pausan. III, 11, 8; 14, 4; 12, 7.

432) Pausan. I, 28, 6; VII, 25, 1.

433) Etymol. magn. s. v. *Κυθέρεια.*

434) Pausan. III, 21, 5.

435) Pausan. II, 34, 10.

436) Pausan. II, 4, 7.

437) Strabo XIV, p. 652.

438) Pausan. VIII, 41, 4.

439) Pausan. VIII, 41, 4: εἰκὼν γυναικὸς τὰ ἄκρα τῶν γλουτῶν, τὰ ἀπὸ τούτου δέ ἐστιν ἰχθύς.

440) S. Gesen. thes. ling. hebr. et chald. s. v. דָּגוֹן.

441) Ilias XIV, 201.

442) Pausan. I, 18, 7.

443) Pausan. IX, 39, 2.

444) Pausan. VI, 20, 1.

445) Diod. Sicul. I, 12.

446) Pausan. I, 18, 7.

447) Pausan. VIII, 36.

448) Pausan. II, 22, 2.

449) Pausan. IX, 25, 5.

450) Herodot I, 105.

451) Pausan. I, 14, 5 und Diod. Sic. II, 4.

452) פְּרִידָה heisst im Chald. die Taube, von dem Stamme פְּרַד, im Syr. ܦܪܰܕ avolavit, fugit, also wohl ursprünglich „fliegen". Von פְּרֵידָה müssen in der älteren Sprache die Nebenformen פְּרֶדֶת, פְּרוּדָה, פְּרוּדֶת vorhanden gewesen sein, welche alle etymologisch richtig gebildet sind und auch in anderen Wörtern mit der obigen Form wechseln. אַפְּרוּדֶת mit dem Alpha prostheticum d. h. dem Artikel — denn im Phönikischen hat der Artikel gewöhnlich diese Form (s. Ges. monum. phoenic. p. 437) — heisst also die Taube.

453) Pausan. VIII, 42, 1 sqq.

454) Homer. hymn. in Mercur. v. 428.

455) Hesiod. theogon. v. 52.

456) Pausan. II, 26.

457) Pausan. II, 11, 5.

458) Pausan. VIII, 20.

459) Hesiod. theogon. v. 507.

460) Pausan. I, 30.

461) Pausan. I, 22, 1.

462) Pausan. IX, 25, 3.

463) Pausan. IX, 20, 3; 22, 1.

464) Pausan. VIII, 29, 1. 2.

465) Herodot II, 49.

466) Eustath. Ilias XVIII, 570.

467) Herodot II, 79.

468) Pausan. IX, 29, 3.

469) Strabo VIII, 344.

470) Pausan. II, 35, 5. 7.
471) Aristoph. Frieden Vs. 419.
472) Pausan. II, 20, 5.
473) Pausan. IX, 41, 2.
474) Konon 19.
475) Pausan. IX, 20, 3.
476) Herodot II, 44.
477) Pausan. V, 25.
478) Pausan. II, 10, 1.
479) Pausan. I, 8, 5.
480) Pausan. III, 22, 5; 14, 9.
481) Pausan. III, 48, 3.
482) Pausan. II, 32, 8.
483) Hesiod. theogon. v. 453.
484) Pausan. II, 15, 3.
485) Pausan. II, I, 6; II, 4, 7.
486) Pausan. II, 30, 6.
487) Hom. Odyss. VIII, 266.
488) Pausan. VIII, 42, I sq.
489) Hom. Ilias II, 782.
490) Hesiod. theogon v. 306. 813 sqq.
491) Hesiod. theogon. v. 377. 409.
492) Pausan. II, 20; 22.
493) Herodot VI, 53; II, 91.
494) Pausan. II, 18, 1.
495) Pausan. II, 18, 1.
496) Pausan. II, 18, 1.
497) Diod. Sic. V, 55.
498) Hesiod. theogon. v. 453.
499) Hesiod. theogon. v. 912.
500) Livius 29, 18.
501) Plutarch, Lucull. 10.

502) Dass der Name Amphitrite mit dem Begriffe des Meeres zusammenhängt, erhellt aus einer Angabe des Hesychius, welcher *Τριτώ* durch ῥεῦμα erklärt. Aber aus welcher Sprache ist dieses *τριτώ*? Vielleicht aus der libyschen, denn in Libyen findet sich ein Fluss und See Triton: dies würde, da die Libyer ein mit Phönikern vermischtes, wenn nicht ganz phönikisches Volk waren, auf eine phönikische Radix hinführen, und diese findet sich in dem hebräischen טָרַד, strömen, hervorströmen, rinnen. Dann würde sich auch der Name der Tritonen, jener Meergötter im Gefolge der Amphitrite, erklären. Amphitrite

selbst wäre dann ein zusammengesetzter Name, dessen erste Hälfte aber immer noch völlig dunkel bleibt.

503) Pausan. II, 1, 7 sqq.

504) Hesiod. theogon. v. 453.

505) Pausan. I, 18, 3.

506) Hesiod. theogon. v. 970; Diod. Sic. V, 77.

507) Pausan. I, 14.

508) Hesiod. theogon. v. 409.

509) Pausan. VIII, 25, 5.

510) Pausan. VIII, 42, 2.

511) Pausan. VIII, 36, 7; 37, 1.

512) Pausan. VIII, 37, 6.

513) *Πλοῦτος* hängt offenbar mit dem Stamme *πλήθω, πλῆθος* zusammen, wie schon Diod. Sic. V, 77 richtig ableitet.

514) Pausan. II, 35, 7.

515) Pausan. IX, 16, 1.

516) Pausan. IX, 26, 5.

517) Philostr. Icon. 2, 28.

518) Hesiod. theogon. v. 411.

519) Pausan. II, 30, 1.

520) Pausan. II, 21, 10.

521) Herodot II, 156.

522) Herodot II, 156.

523) Pausan. III, 11, 7.

524) Pausan. II, 21, 10.

525) Diod. Sic. V, 55.

526) Tissaphernes brachte im peloponnesischen Kriege der ephesischen Artemis Opfer dar (Thukyd. VIII, 109), während bekanntlich sonst die Perser weder die griechischen Götter noch den griechischen Kult anerkannten.

527) Hesiod. theogon. v. 371.

528) Pausan. II, 4, 7.

529) Pausan. I, 18, 4.

530) Pausan. II, 34, 10.

531) Pausan. VII, 21, 6.

532) Pausan. III, 14, 5.

533) Pausan. II, 4, 7.

534) Pausan. VII, 25, 5.

535) Pausan. II, 34, 10.

536) Pausan. I, 41, 4.

537) Pausan. II, 13, 7.

538) Pausan. X, 32, 9.
539) Herodot I, 50. 51.
540) Herodot II, 49.
541) Hesiod. theogon. v. 337—364.
542) Homer. hymn. an die Aphrodite v. 255.
543) Pausan. VIII, 4, 2.
544) Pausan. VIII, 36, 4.
545) Pausan. VIII, 29, 2.
546) Athenaeus L. VI, p. 271, sect. 101.
547) Herodot II, 52.
548) Herodot I, 57.
549) Herodot II, 53.
550) Herodot VI, 38.
551) Thukyd. V, 11.

552) Confucius, Kong-fu-tse, wurde geboren am 27. Tage des 10. Monats in dem 21. Jahre der Regierung des Königs Ling aus der Dynastie Tschau (Chow nach der englischen Rechtschreibung). Ling regierte 27 Jahre, von 571—544 vor Chr. Geb. (s. Morrison View of China etc. p. 49). Confucius wurde also im Jahre 550 vor Chr. geboren (und nicht 538 vor Chr., wie Morrison in seinem chinese dictionary vol. I, p. 710 durch einen Uebereilungsfehler angiebt, indem er von dem Ende der Regierungsjahre Lings 544 vor Chr., sechs Jahre vorwärts statt rückwärts zählte). Des Confucius Lebenszeit ist also auf Jahr und Tag genau bestimmt. Zugleich ist es bis auf seine einzelnsten Umstände so bekannt, dass es auch von der zweifelsüchtigsten Kritik als geschichtlich vollkommen sicher anerkannt werden muss.

553) Denn Budha, बुद्ध von der Radix बुध्, cognoscere, scire (Rosen rad. sanscr. p. 211) heisst „der Weise" (Wilson sanscr. diction. p. 605: a sage, a wise or learned man).

554) S. Benfey's Untersuchungen in dem Artikel Indien der Ersch- und Gruberschen Encyklop. p. 36 sq.

555) Anquetil du Perrons Leben Zoroasters in Kleukers Uebersetzung des Zendavesta 3. Thl. p. 40 sq. und desselben Untersuchungen über das Zeitalter Zoroasters in Kleukers Anhang zum Zendavesta p. 327 sq.; besonders p. 349.

556) So Eudoxus und Hermippus nach des Plinius Angabe (H. N. L. XXX, c. 2) und Hermodorus bei Diogenes Laertius (prooem. II.) nach der gewöhnlichen Auffassung. Genauer betrachtet scheint sich aber die Angabe des Diogenes auf die Mager, nicht aber auf Zoroaster selbst zu beziehen und wäre dann eine Angabe über das Alter der Mager als eines selbstständigen Priesterstammes. Dass diese sich ein hohes Alter beilegen mochten, begreift sich leicht. Es wäre dem-

nach möglich, dass auch die beiden anderen Angaben auf einem ähnlichen Irrthume beruhten.

557) 𐬬𐬌𐬱𐬙𐬁𐬯𐬞𐬀, Vîstâçpa, Burnouf Comment. sur le Yaçna p.426. Als Zeitgenosse Zoroasters wird Vîstâçpa ausdrücklich in den Zendbüchern erwähnt; so z. B. in einer Stelle des Jescht-Avan, des Gebetes an das Wasser, Carde (Kapitel) XXIV, in welcher Zoroaster die Bekehrung Vîstâçpa's von der Quelle Arduisur erfleht (Burnouf Comment. sur le Yaçna Tom. I, p. 440). Diese Stelle lautet nach Burnoufs Uebersetzung (ibidem p. 442) so: *Alors il* (Zoroastre) *lui* (c.-à-d. à l'eau) *demanda cette grâce: accorde-moi, o pure et bienfaisante Arduisur* (Name einer Quelle), *toi qui es exempte de souillure, que je puisse convertir ..... le fort Ké Gustasp* (Kavaya Vîstâçpa) *pour qu'il pense conformément à la loi, qu'il parle conformément à la loi, qu'il agisse conformément à la loi.*

558) Ueber die Bedeutung des Namens vgl. Burnouf Comment. sur le Yaçna, notes et éclairciss. p. cvj, note 66.

559) Agathiae historiar. l. II, c. 24, p. 117 ed. Niebuhr: *Πέρσαις δὲ τοῖς νῦν τὰ μὲν πρότερα ἔθη σχεδόντι ἅπαντα παρεῖται ἀμέλει καὶ ἀνατέτραπται, ἀλλοίοις δέ τισι καὶ οἷον νενοθευμένοις χρῶνται νομίμοις, ἐκ τῶν Ζωροάστρου τοῦ Ὁρμάσδεως διδαγμάτων κατακηληθέντες· οὗτος δὲ ὁ Ζωρόαστρος ἤτοι Ζαράδης (διττὴ γὰρ ἐπ' αὐτῷ ἡ ἐπωνυμία) ὁπηνίκα μὲν ἤκμασεν τὴν ἀρχὴν, καὶ τοὺς νόμους ἔθετο, οὐκ ἔνεστι σαφῶς διαγνῶναι· Πέρσαι δὲ αὐτὸν οἱ νῦν ἐπὶ Ὑστάσπεω, οὕτω δή τι ἁπλῶς, φασὶ γεγονέναι, ὡς λίαν ἀμφιγνοεῖσθαι καὶ οὐκ εἶναι μαθεῖν, πότερον Δαρείου πατὴρ εἴτε καὶ ἄλλος οὗτος ὑπῆρχεν Ὑστάσπης· ἐφ' ὅτῳ δ' ἂν καὶ ἤνθησε χρόνῳ, ὑφηγητὴς αὐτοῖς ἐκεῖνος καὶ καθηγεμὼν τῆς μαγικῆς γέγονεν ἁγιστείας, καὶ αὐτὰς δὴ τὰς προτέρας ἱερουργίας ἀμείψας, παμμιγεῖς τινας καὶ ποικίλας ἀνέθηκε δόξας.*

560) Ammian. Marcell. l. XXIII, c. 6, sect. 32: *Magiam ... Plato machagistiam* (μαχαγιστείαν i. c. μάγων ἁγιστείαν) *esse verbo mystico docet, divinorum incorruptissimum cultum, cujus scientiae saeculis priscis multa ex Chaldaeorum arcanis Bactrianus addidit Zoroastres, deinde Hystaspes rex prudentissimus, Darii pater.* Da Ammianus unter Valens und Valentinian bis auf Theodosius 410 nach Chr. lebte und erst in späteren Jahren sein Geschichtswerk schrieb, so konnte er von der Lebenszeit Zoroasters, dem sechsten Jahrhundert vor Chr. G., allerdings als von „saeculis priscis" reden; denn es lag ja fast ein Jahrtausend zwischen ihm und Zoroaster.

561) Dies scheint aus Herodot l. I, c. 209 und 210 hervorzugehen; denn auch Baktrien scheint gleich Babylon und dem übrigen westlichen Asien von Kyros erobert und zu einem Vasallenstaate des persischen Reiches gemacht worden zu sein, wie wir weiter unten sehen werden.

562) Gregorii Abul-Pharagii hist. dynast. ed. Pocock. p. 83:
قمباسوس ابن كورش ملك ثماني سنين ...... هذا
الزمان كان زرادشت معلم المجوسية واصله من بلد

اذربيجان وقيل من بلاد اثور i. e. Cambyses filius Cyri regnavit octo annis . . . . . . Hoc tempore fuit Zoradascht praeceptor sectae Magorum, oriundus regione Aderbidschan, quae numeratur inter regiones Assyriae.

563) Eutychii Patriarchae Alexandr. annal. ed. Selden. p. 262: ومات كورش ...... وملك بعده ابنه قمبيسوس تسع سنين وملك بعده سمرديوس المجوسي سنة واحدة وانما سمي المجوسي لان في ايامه ظهر رجل فارسي يقال له زرادشت فاظهر دين المجوس i. e Mortuus est Cyrus . . . . . . et post ipsum imperavit filius ipsius Kambysus annos novem; et post eum imperavit Smardius Magus annum unum, et solummodo nominatus est Magus, quod ipsius tempore floruit Persa quidam nomine Zaradascht, qui Magorum religionem condidit.

564) S. Anquetil du Perron, Untersuchungen über das Zeitalter Zoroasters u. s. w. in Kleukers Anhang zum Zendavesta 1. Bd. 1. Th., p. 346.

565) S. Anquetil du Perron Untersuchungen u. s. w. 1. Bd. 1. Theil, p. 347.

566) S. Anquetil du Perron, Untersuchungen u. s. w. 1. Bd. 1. Theil, p. 343.

567) S. Anquetil du Perron, Untersuchungen u. s. w. 1. Bd. 1. Th., p. 348 sqq. Diese westasiatischen Einwanderer werden zwar von dem chinesischen Geschichtschreiber für Muhammedaner gehalten, welche das Gesetzt Muhammeds nach China gebracht hätten. Dies ist aber, wie Anquetil nachweist, ein offenbarer Irrthum. Denn um die angegebene Zeit war Muhammeds Lehre noch gar nicht bekannt, da er erst im 40. Jahre seines Alters, im J. 610 nach Chr. Geb., zu lehren anfing. Die Veranlassung zu diesem Irrthume lag jedoch dem chinesischen Geschichtschreiber nahe, weil wirklich die Lehre Muhammeds aus Westasien nach China eingedrungen ist und dort so viele Anhänger hat, dass diese nächst den Buddhisten eine der zahlreichsten religiösen Sekten bilden. Jene Einwanderer müssen vielmehr Parsen gewesen sein, welche die Lehre Zoroasters und die Zendbücher mit ihrer heimathlichen Zeitrechnung nach China brachten. Denn die von dem chinesischen Geschichtschreiber angeführten Monatsnamen dieser Zeitrechnung sind die parsischen, in chinesischen Schriftzeichen so genau ausgedrückt, als es bei der Eigenthümlichkeit der chinesischen Schrift nur immerhin möglich ist. Die Zeitrechnung dieser Parsen geht aber auf das Jahr 558 oder 559 vor Chr. Geb. zurück, datirt also von einem bedeutsamen Abschnitte in Zoroasters Leben, wahrscheinlich von seinem Auftreten als Religionsverbesserer; ganz so wie die Zeitrechnung der Muhammedaner von der Flucht Muhammeds.

568) S. Anquetils Leben Zoroasters in Kleukers Uebersetzung des Zendavesta, 3. Theil, p. 40.

569) S. ebendaselbst, p. 40 und 41; ferner Anquetils Untersuchungen über das Zeitalter Zoroasters in Kleukers Anhang zum Zendavesta Band I, p. 360.

570) Morrison, a View of China, a sketch of chinese chronology etc. p. 58.

571) S. die Aeusserung eines neueren chinesischen Geschichtschreibers Fung-chow in seiner „Uebersicht der Geschichte" bei Morrison, a View of China etc. p. 60. Die Stelle lautet in Morrisons wörtlicher Uebersetzung, wie folgt: *Such a tale* (wie die unmittelbar vorher angeführte Darstellung eines buddhistischen Schriftstellers über die Urgeschichte) *is contrary to all sense and reason. From Yaou and Shun* (den ältesten geschichtlich bekannten chinesischen Dynastieen) *to the present time is not more than Three thousand and odd years . . . . How can it be believed that* 40 *or* 50,000 *years elapsed after the formation of the Heavens and the Earth, before man appeared, or the earth or the water were adjusted and food supplied to human beings*? etc.

572) S. Anquetil, Untersuchungen über das Zeitalter Zoroasters in Kleukers Anhang zum Zendavesta Band I, p. 339 und 340, Note.

573) Vgl. Benfey's Darstellung der indischen Literatur in seinem Artikel Indien in der Ersch- und Gruberschen Encyklopädie.

574) In seinem Werke: Introduction à l'histoire du Buddhisme indien, dessen 1. Band erschienen (Paris, imprimerie royale. 1844 in 4.), dem Verfasser dieses Werkes aber noch nicht zu Gesicht gekommen ist.

575) Der Ausspruch des Confucius, den die chinesischen Buddhisten auf den Fu d. i. Buddha deuten — denn Fu ist die gewöhnliche Abkürzung des Namens Futo, die chinesische Schreibung des Sanskritwortes Buddha —, findet sich in einer Schrift des Liĕ-tse, der ein Zeitgenosse des Confucius war und unter die Hauptschriftsteller der Sekte des Laou-tse gerechnet wird, d. h. derjenigen unter den chinesischen philosophischen Schulen, welche den nächsten Rang neben der confucischen einnimmt und sogar noch etwas älter ist als diese; denn Laou-tse, ihr Stifter, war ein älterer Zeitgenosse des Confucius. Liĕ-tse muss also ein unmittelbarer Schüler des Laou-tse gewesen sein, da er auch ein Zeitgenosse des Confucius genannt wird.

Der von Liĕ-tse angeführte Ausspruch des Confucius heisst: *se yĭh tschi kuĕ yeu hua schin* d. i. Occidentalis regionis regna habent cultos (sapientes) homines, In den Staaten des Westens giebt es gebildete (weise) Männer. Die chinesischen Buddhisten leihen diesem Ausspruche aber den Sinn: Der Staat im Westen (d. i. Indien) besitzt einen Weisen, und unter diesem Weisen, erklären sie, sei Buddha

verstanden. Bei der Flexionslosigkeit des Chinesischen, in welchem Alles, was wir durch die Wortendungen auszudrücken gewohnt sind, nur durch die Wortfolge und durch Partikeln bezeichnet wird, ist eine solche Zweideutigkeit allerdings möglich; namentlich in den älteren Schriften, welche von den Partikeln nur einen spärlichen Gebrauch machen. Der Satz könnte also wohl auch den von den Buddhisten hineingelegten Sinn haben, da es bei seiner allgemeinen Fassung und seinem Mangel an Partikeln unbestimmt bleibt, ob von einem einzelnen Staate und Menschen oder von mehreren Staaten und Menschen die Rede ist; jedenfalls aber ist die Beziehung auf Buddha willkührlich, denn irgend eine Hindeutung auf diesen ist in den Worten durchaus nicht enthalten. Die Verfasser des Kang-hi-tse-tiĕn d. h. des auf Befehl des Kaisers Kang-hi (regierte von 1661 bis 1722) herausgegebenen chinesischen Wörterbuches verwerfen daher die Deutung der Buddhisten durchaus. Die Stelle des erwähnten Wörterbuches (kang-hi tse-tien, tse tseih tschung, schin pŭ, wu huă, örl-schĭ d. h. Imperatoris Kang-hi Vocabularium, primi fasciculi pars media, radicalis schin cum quinque lineis, pagina vicesima) lautet in dem Artikel „Fu", Buddha, wie folgt: *Yeu ku-pien Liĕ-tse tschau-mŭ-thing pien se yih tchi kuĕ yeu hua schin wu se fang sching schin ming fu tchi schwŏ thŭh tschong-ne pien tsai. Kong-tse yue se-fang tschi schin yeu sching-tsche. kai kia tsie Kong-tse tschi yu ye* d. h. Etiam veteris (scriptoris) Liĕ-tse (libri) de completo ordinato sapiente pagina: occidentalis regionis regnum habet sapientem virum, non occidentalis regionis sapiente viro significat Buddhae denotationem. Tantum Confucii pagina continet: Confucius dixit, occidentalis regionis homines habent sapientes. Igitur falso explicant Confucii verba sane. D. h. Auch jene Stelle des alten Liĕ-tse in dessen Buche vom vollkommenen Tugendhaften: „Die Reiche des Westens besitzen Weise", bezeichnet mit dem Ausdrucke „Weiser des Westens" keineswegs den Buddha. Die Stelle von Confucius enthält blos: Confucius habe gesagt, unter den Menschen des Westens gebe es auch Weise. Man legt die Worte des Confucius ganz falsch aus.

Wenn dagegen Anquetil in seinen Untersuchungen über das Zeitalter des Zoroaster (Kleukers Anhang zum Zendavesta Bd. I, p. 361) in dieser Aeusserung des Confucius ein dunkles nach China gedrungenes Gerücht von Zoroaster finden möchte, so wäre dies zwar nicht unmöglich, da schon früh ein Handel der Westasiaten mit China über die Hochebene von Mittelasien hin stattfand und auch nach dem Schah-Nameh Baktrien mit China öfters im Kriege stand, lässt sich aber durch keine weitere geschichtliche Andeutung irgendwie bestätigen oder nur zu einem höheren Grade der Wahrscheinlichkeit erheben.

576) Plinius hist. natur. l. XXX, c. 1: *Hermippus . . . . de tota ea arte* (de Magia) *diligentissime scripsit et vicies centum millia versuum a Zoroastre condita, indicibus quoque voluminum ejus positis, explanavit.*

577) S. Note 46, p. 26.

578) Plinius l. l.: *Primus exstat, ut equidem invenio, de ea commentatus, Osthanes, Xerxem, regem Persarum, bello, quod is Graeciae intulit, comitatus.*

579) Strabo XVI, p. 509.

580) S. Note 50, p. 27.

581) Anquetil du Perron, Leben Zoroasters, in Kleukers Uebersetzung des Zendavesta, 3. Theil, p. 40, Note d.

582) Dio Chrysostom. or. XXXVI, Boryst. p. 448 ed Mor.: *Ὄν (Ζωροάστρην) Πέρσαι λέγουσιν ἔρωτι σοφίας καὶ δικαιοσύνης, ἀποχωρήσαντα τῶν ἄλλων, καθ' αὑτὸν ἐν ὄρει τινὶ ζῆν.*

583) Porphyrius de antro nympharum ed. Cantabr. p. 253 sq.: *Πρῶτα μὲν, ὡς ἔφη Εὔβουλος, Ζωροάστρου αὐτοφυὲς σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος, εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος αὐτοῦ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε· τῶν δὲ ἐντὸς, κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις, σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων· μετὰ δὲ τοῦτον τὸν Ζωροάστρην κρατήσαντος καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις δι' ἄντρων καὶ σπηλαίων, εἴτ' οὖν αὐτοφυῶν εἴτε χειροποιήτων, τὰς τελετὰς ἀποδιδόναι.*

584) Aus dieser Zeit muss ein in den Zendschriften (Jescht Sadeh, 84r Jescht, earde 24) noch erhaltenes Gebet Zoroasters um die Bekehrung Gustasps herrühren, welches nach Burnoufs Uebersetzung (Commentaire sur le Yaçna p. 440 sq.) so lautet: Alsdann bat er (Zoroaster) sie (die Quelle Arduisur) um diese Gnade: Gewähre mir, o reine und wohlthätige Arduisur, dass ich bekehren könne den Sohn des Aurvataçpa, den mächtigen königlichen Gustasp (Kavaya Vistaçpa), damit er denke nach dem Gesetze, spreche nach dem Gesetze, handle nach dem Gesetze."

585) Vgl. Herodot I, 153 mit I, 201.

586) Herodot I, 153.

587) Herodot I, 201.

588) Herodot I, 177.

589) *Κτησίου Περσικά* in Photii bibliotheca cod. LXXII, p. 36 ed. Bekker: *Ταῦτα λέγει Κτησίας περὶ Κύρου, καὶ οὐχ οἷα Ἡρόδοτος. Καὶ ὅτι πρὸς Βακτρίους ἐπολέμησε, καὶ ἀγχώμαλος ἡ μάχη ἐγένετο· ἐπεὶ δὲ Βάκτριοι Ἀστυΐγαν μὲν πατέρα Κύρου γεγενημένον, Ἀμύτιν δὲ μητέρα καὶ γυναῖκα ἔμαθον, ἑαυτοὺς ἑκόντες Ἀμύτι καὶ Κύρῳ παρέδοσαν· καὶ ὅτι πρὸς Σάκας ἐπολέμησε Κῦρος καὶ συνέλαβεν Ἀμόργην τῶν Σακῶν μὲν βασιλέα ἄνδρα δὲ Σπαρέθρης* (bei Herodot wird der Sohn der Saker-Königin gefangen genommen), *ἥτις καὶ μετὰ τὴν ἅλωσιν τοῦ ἀνδρὸς στρατὸν συλλέξασα ἐπολέμησε Κύρῳ καὶ νικᾷ Κῦρον.* Bei Ktesias stirbt aber Kyros nicht in diesem Feldzuge, sondern erst später in einem Kriege gegen die Derbiker; vielmehr lässt Ktesias

den Zug gegen Krösos erst auf diesen gegen die Baktrer und Saker folgen. Die Darstellung Herodots verdient aber wohl den Vorzug, da sie genauer und richtiger zu sein scheint, während Ktesias die einzelnen geschichtlichen Begebenheiten in Unordnung unter einander wirft.

590) Herodot I, 209.

591) Strabo XV, 3.

592) Jescht Behram, carde 14, in Burnoufs Commentaire sur le Yaçna, p. 452.

593) Jescht Sadeh 84r Jescht (Jescht Avan), carde 13, und 88r Jescht (Jescht Gosch), carde 5 (Zendavesta 2. Theil, in Kleukers Uebersetzung p. 199 und 219).

594) Jescht Gosch, carde 4, in Burnoufs Commentaire sur le Yaçna p. 427 sqq.

595) Herodot III, 139.

596) Lassens Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 6. Bd., 1. Heft, p. 22—27; vgl. Herodot III, 88. Die Inschrift lautet nach Lassens Uebersetzung: *hanc* (regionem persicam) *Auramazdes mihi obtulit in hoc pomoerio* (ope) *equi clarae virtutis.*

597) Lassens Zeitschrift 6. Band, 1. Heft, p. 45, heisst es in dem grossen Verzeichnisse der dem Darius unterworfenen Provinzen: *igni adorationem, mihi tributa attulere Cissia, Media, Babylonia etc.*

598) Lassens Zeitschrift 6. Band, 1. Heft, p. 15 und öfter: *Darius rex ex voluntate Auramazdis*; oder ausführlicher: *Auramazdes magnus, is maximus deorum, ipse Darium regem constituit,* (et) *benevolens imperium obtulit. Ex voluntate Auramazdis Darius rex etc.*

599) Porphyrius de abstinentia l. IV, § 16, p. 165 ed. Cant.: *Παρά γε μὴν τοῖς Πέρσαις οἱ περὶ τὸ θεῖον σοφοὶ καὶ τούτου θεράποντες Μάγοι μὲν προςαγορεύονται· τοῦτο γὰρ δηλοῖ κατὰ τὴν ἐπιχώριον διάλεκτον ὁ Μάγος. Οὕτω δὲ μέγα καὶ σεβάσμιον γένος τοῦτο παρὰ Πέρσαις νενόμισται, ὥστε καὶ Δαρεῖον τὸν Ὑστάσπου ἐπιγράψαι τῷ μνήματι πρὸς τοῖς ἄλλοις, ὅτι καὶ μαγικῶν γένοιτο διδάσκαλος.*

600) Lassens Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 6. Bd., 1. Heft.

601) Herodot VII, 11: Xerxes spricht: *μὴ γὰρ εἴην ἐκ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπεος, τοῦ Ἀρσάμεος, τοῦ Ἀρμνεω, τοῦ Τεΐσπεος (τοῦ Κύρου, τοῦ Καμβύσεω, τοῦ Τεΐσπεος), τοῦ Ἀχαιμένεος γεγονώς, μὴ τιμωρησάμενος τοὺς Ἀθηναίους.* Die eingeklammerten Namen zeigen schon durch ihre auffallende Stellung, dass sie unrichtig eingeschaltet sind. Die übrigen Namen stimmen mit den in den Keilinschriften angegebenen Vorfahren des Xerxes.

602) Aristoteles metaphys. l. XIV, c. 4: *Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες τὸ Γεννῆσαν πρῶτον Ἄριστον τιθέασι, καὶ οἱ Μάγοι.* Der Sinn der hervorgehobenen Worte ist nicht allein aus dem ihnen

bei Aristoteles Vorausgehenden vollkommen klar, sondern wird auch von dem unmittelbar Folgenden bestätigt: *καὶ τῶν ὑστέρων δὲ σοφῶν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Ἀναξαγόρας, ὁ μὲν τὴν φιλίαν στοιχεῖον, ὁ δὲ τὸν νοῦν ἀρχὴν ποιήσας.*

603) Photius biblioth. cod. 81, p. 63 ed. Bekker: *Ἀνεγνώσθη βιβλιδάριον Θεοδώρου περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς, καὶ τίς ἡ τῆς εὐσεβείας διαφορά, ἐν λόγοις τρισί· καὶ ἐν μὲν τῷ πρώτῳ λόγῳ ἐκτίθεται τὸ μιαρὸν Περσῶν δόγμα, ὃ Ζαράσδης εἰσηγήσατο, ἤτοι περὶ τοῦ Ζαρουάμ, ὃν ἀρχηγὸν πάντων εἰσάγει, ὃν καὶ τύχην καλεῖ. Καὶ ὅτι σπένδων, ἵνα τέκῃ τὸν Ὁρμίσδαν, ἔτεκεν ἐκεῖνον καὶ τὸν Σατανᾶν (Ἀρειμάνιον)· καὶ περὶ τῆς αὐτῶν αἱμομιξίας καὶ ἁπλῶς τὸ δυσσεβὲς καὶ ὑπέραισχρον δόγμα κατὰ λέξιν ἐκθεὶς ἀνασκευάζει ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ.* Schade dass der fromme Patriarch sich von seiner Rechtgläubigkeit hat abhalten lassen, weitere Auszüge dieses *δυσσεβὲς καὶ ὑπέραισχρον δόγμα* zu geben.

604) Das zendische Wort 𐬀𐬐𐬀𐬭𐬀𐬥𐬀, akarana, ist nämlich das unveränderte sanskritische अकारण, ursachlos, unhervorgebracht, zusammengesetzt aus अ privativum und कारण, करण, Ursache, Ursprung, Entstehung, von der Wurzel कृ, agere, facere, efficere, creare, und das Wort 𐬰𐬀𐬭𐬎𐬎𐬀𐬥𐬀, zaruana, bestehend aus der Endung 𐬀𐬥𐬀 und dem Stamme 𐬰𐬀𐬭 mit zwischenstehendem Bindevokal 𐬎, entspricht der Wortbildung und Bedeutung nach dem sanskritischen हरिमन्, tempus, in welchem der Stamm „har“ ebenso mit der Endung „man“ durch einen zwischen ihnen stehenden Bindevokal *i* verbunden ist, wie in dem zendischen zar-u-ana der Stamm „zar“ mit der Endung „ana“; die Endungen ana und mana, आन und मान, sind ganz gleichbedeutend, denn sie bilden im Sanskrit beide die Participien des Praesens im Atmanepadam. Die Stämme „zar“ und „har“ aber sind auch identisch, denn das *z* des Zend geht, nach den von Burnouf nachgewiesenen Lautverwandtschaftsgesetzen, im Sanskrit in *h* über. Der Stamm „har“ in dem Worte हरिमन् kommt nun nach Wilson (sanscrit dictionary p. 970) von der Wurzel हृ, capere, prehendere, fassen, in sich fassen. Das „Umfassende, Alles in sich Fassende“ ist also die Grundbedeutung sowohl des sanskritischen Wortes हरिमन्, als auch des zendischen 𐬰𐬀𐬭𐬎𐬎𐬀𐬥𐬀 und die spätere Bedeutung Zeit, welche beiden Wörtern beigelegt wird, leitet sich aus der Grundbedeutung ohne alle Schwierigkeit ab.

605) Zendavesta 2. Theil, in Kleukers Uebersetzung p. 106.

606) Ebendaselbst, p. 376.

607) Damascius de primis princ. p. 384 ed. Kopp: *Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ ἄρειον γένος, ὡς καὶ τοῦτο γράφει ὁ Εὔδημος, οἱ μὲν τόπον οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον· ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ*

τούτων, ὡς ἐνίους λέγειν. Οὗτοι δὲ οὖν καὶ αὐτοὶ μετὰ τὴν ἀδιάκριτον φύσιν διακρινομένην ποιοῦσι τὴν διττὴν συστοιχὴν τῶν κρειττόνων· τῆς μὲν ἡγεῖσθαι τὸν Ὡρομάσδη, τῆς δὲ τὸν Ἀρειμάνιον.

608) Diogen. Laert. prooem. in fine; vgl. Jonsius de script. histor. philos. I, 15, 1 sq.

609) Plutarch de Iside et Osiride c. 47 in fine sagt, nachdem er den Kampf des Ormuzd mit dem Ahriman während der 12,000jährigen Weltdauer und den endlichen Sieg des Ormuzd erzählt hatte: *τὸν δὲ ταῦτα* (diesen Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman) *μηχανησάμενον θεὸν* (also offenbar ein anderer und höherer Gott als Ormuzd und Ahriman) *ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον* (ruhe sich dann nach dem endlichen Siege Ormuzds eine Zeitlang aus), *καλῶς μέν, οὐ πολὺν δὲ τῷ θεῷ, ὥςπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον.* (Es ist hiermit jene Zeitperiode gemeint, in welcher die Gottheit, nachdem die Welt wieder in sie zurückgegangen und verschwunden ist, allein und einsam übrig bleibt und sich gleichsam ausruht, ehe sie die Welt wieder von Neuem aus sich hervorbringt; ganz wie sich dieselbe Vorstellung auch bei Heraklit und in anderen altgriechischen philosophischen Systemen vorfindet.)

610) Die Stelle des Eulma-Eslam citirt Anquetil in einer Note zum ersten Kapitel des Bundehesch; Anquetils Zendavesta in Kleukers Uebersetzung, 3. Theil, p. 55.

611) Im Jescht Arduisur (Avan) heisst es: das Wasser, welches Zaruana geschaffen, süss, hülfreich, erhaben, rein, durchsichtig, goldfarbig gebildet hat (s. Kleukers Anhang zum Zendavesta, 1. Theil, p. 209). Das Urfeuer wird angerufen im 36. Ha des Izeschne (Yaçna), wo es heisst: „Ich nahe mich dir, o du seit dem Urbeginn der Dinge wirkendes Feuer, du Grund der Vereinigung zwischen Ormuzd und dem in Herrlichkeit gehüllten Wesen" (der Zaruana). Die nach dem Urfeuer angerufenen Feuer werden Feuer des Ormuzd genannt und somit von dem Urfeuer unterschieden. S. Kleukers Uebersetzung des Zendavesta, 1. Theil, p. 126.

612) So heisst es im 1. Kapitel des Yaçna: [illegible], puthra ahurahê mazdâo, filius Oromasdis; Burnouf Commentaire sur le Yaçna, T. I, p. 377.

613) Die Stelle aus dem Vendidad, welche Anquetil hierfür in seiner Abhandlung über das theologische System der Parsen citirt, heisst: „Das erhabene glänzende Urlicht ist zu Anfang geschaffen; dieses Licht, das von selbst glänzt und wodurch die Sterne, der Mond und die Sonne sichtbar sind." (Kleukers Anhang zum Zendavesta 1. Theil, p. 209).

614) [illegible], anaghra raotschô hvadhâta, das unendliche für sich bestehende Licht (Yaçna c. 1, sect. XXXVII, Burnouf Comment. T. I, p. 542). Anaghra ist zusammengesetzt aus der particula negativa „an" und aus „aghra", welches dem sanskritischen अग्र, agra, entspricht, welches Ende, Anfang, höchste

Spitze und demnach im Allgemeinen Schranke, Gränze bedeutet; an-aghra hat also den Sinn unbeschränkt, unendlich, und so übersetzt es auch die sanskritische Paraphrase des Yaçna. Die Bedeutung „privé de commencement", welche Burnouf annimmt, steht in Widerspruch mit dem ganzen zoroastrischen Ideenkreise, der ausser der Gottheit nichts Anfangsloses kennt. Hva-dhâta entspricht dem sanskritischen svayaṁdhata, zusammengesetzt aus „sva, svayam", ipse, und „dhata", positus, creatus, von dha, ponere, creare; bedeutet also nach des sanskritischen Paraphrasten Erklärung: sich selbst erzeugend, die Eigenschaft besitzend, dass es *se ipsum ex se ipso potest creare*. Dies kann aber nicht den Sinn haben, als sei es überhaupt nicht geschaffen, als sei es unentstanden und ewig, *incréé*, wie Burnouf erklärt, da laut den angeführten ausdrücklichen Zeugnissen die zoroastrische Lehre ausser der Urgottheit nichts Unentstandenes kennt, sondern das Licht ausdrücklich von der Urgottheit erzeugt werden lässt. Hvadhata kann also nur die oben angegebene Beteutung für sich bestehend, *per se ipsum positum* haben, um nämlich anzudeuten, dass das Licht nicht erst von den leuchtenden Himmelskörpern herkomme, sondern eine selbstständige, von den Himmelskörpern unabhängige Existenz habe. Weil in der oben angezogenen Stelle des Yaçna die Worte: anaghra raotschô hvadhata im genit. plur. stehen und auch in anderen Stellen des Zendavesta immer im Plural vorkommen (Burnouf Comment. p. 555 und 556), so übersetzt Burnouf: *lumina sine principio, ex se creata* und versteht darunter die leuchtenden Himmelskörper selbst: Sonne, Mond und Gestirne. Da aber diese noch weit weniger anfangslos und unerschaffen genannt werden können, indem ihre Schöpfung durch Ormuzd in den Zendbüchern ausdrücklich gelehrt wird und ohnehin kein alter Ideenkreis die Gestirne und Himmelskörper als ewig und unerschaffen ansieht, so ist diese Auffassungsweise unhaltbar und muss aufgegeben werden. Die auffallenden Pluralformen des Wortes raotschô müssen vielmehr so erklärt werden, dass man dieses Wort als ein plurale tantum mit Singularbedeutung betrachtet, wie ja auch *ap*, das Wasser, im Sanskrit ein solches plurale tantum mit Singularbedeutung ist. In allen Sprachen finden sich aber Kollektivbegriffe durch Pluralformen bezeichnet, wie auch im Deutschen: die Wasser, die Gewässer, für: das Wasser in Kollektivbedeutung. Die von Burnouf für seine Meinung angeführten Stellen der Zendschriften erhalten auf diese Weise ihre einfache Erklärung; denn nun hat es nichts Anstössiges mehr, neben Sonne, Mond und Sternen auch noch das „unendliche, für sich bestehende Licht" angerufen zu sehen. Da nun auch der dem zoroastrischen Ideenkreise so nah verwandte indische die Vorstellung von einem Urlichte hat (Burnouf Comment. p. 555), so dient dies gerade zur Bestätigung der hier gegebenen Erklärung, und es ist zu verwundern, wie Burnouf, der das Vorhandensein dieser Vorstellung im indischen Ideenkreise selbst anführt, sich blos durch die anstössige Pluralform zu seiner den Vorstellungen des ganzen Alterthums widersprechenden Erklärung konnte verführen lassen.

615) Yaçna, Ha XIX, Zendavesta in Kleukers Uebersetzung T. I, p. 107.

616 S. dieselbe Stelle wie in der vorhergehenden Note.

617) Anquetil citirt diese Stelle in seiner Abhandlung über das theologische System der Parsen (Kleukers Anhang zum Zendavesta, 1. Theil, p. 231); wahrscheinlich ist sie aus dem Vispered genommen, wo das Honover mehrmals angerufen wird. Kleukers abgekürzte und verstümmelte Uebersetzung dieses Theils der Zendbücher enthält die Stelle nicht vollständig.

618) Yaçna, Ha XIX, Zendavesta in Kleukers Uebersetzung T. I, p. 108.

619) Jescht Ormuzd, Kleukers Uebersetzung des Zendavesta T. II, p. 188.

620) Das Zendwort 𐬟𐬭𐬀𐬎𐬀𐬱𐬌, frawasi, ist nach Burnouf (Commentaire sur le Yaçna p. 271) zusammengesetzt aus dem Praefix f r a, oben, über, hoch, und v a c h i vom Stamme wasch, was oder wachs, wachsch, den er für identisch hält mit dem gothischen wahsja, wachsen; also etwas Darüberwachsendes, Hervorwachsendes. Nun gesteht Burnouf selbst, *qu'il est nécessaire d'étendre un peu la signification de ces deux éléments f r a et v a k h s* (wachs), *pour trouver dans les mots: c r o î t r e en a v a n t une expression aussi relevée que celle de F e r o u e r.* Unter Feruer verstehen nämlich die Parsen, wie Burnouf kurz vorher selbst erklärt hatte: *le type divin de chacun des êtres doués d'intelligence, son i d é e dans la pensée d'Ormuzd, le génie supérieur qui l'inspire et veille sur lui.* Zwischen der Etymologie und dieser letzt angegebenen Bedeutung ist, ehrlich gestanden, kein sichtbarer Zusammenhang, wenn auch Burnouf meint, in den Abbildungen der Feruers auf den persepolitanischen Bildwerken eine Bestätigung seiner Erklärung zu finden: *dans la figure même du Ferouer qui se tient toujours du dessus de celle du roi, s'élève et c r o î t (vakhs) pour ainsi dire au dessus de lui.* Diese Erklärung des Wortes frawasi giebt Burnouf zum 18. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna. In der Sanskritparaphrase des Neriosengh zu dieser Stelle findet Burnouf auch keinen Aufschluss, denn sie übersetzt frawasi mit वृद्धि, vriddhi, was nach Wilson prosperity, happiness, pleasure bedeutet. Vielleicht erklärt sich die Sache so: Am häufigsten kommt das Wort frawasi, Feruer, vor bei dem Menschen in der Bedeutung G e i s t als Sitz der Vernunft. Die Parsen nämlich, wie die Aegypter und die Griechen, haben nicht wie die Neueren die Vorstellung, als sei das den Menschen Belebende etwas E i n f a c h e s, sondern etwas Zusammengesetztes. Aegypter und Griechen lassen den Menschen aus Leib, Seele und Geist bestehen: dem Geiste legen sie das Denken Vernunft und Verstand bei, der Seele die Leidenschaften und Begierden, die niedere Sinnlichkeit; die Seele halten sie für sterblich, den Geist für unsterblich. Nach der Vorstellung der Parsen besteht der Mensch ebenfalls aus Leib, Seele (Dschan, Lebenskraft) und Geist (Feruer) mit seinen einzelnen Kräften: Ruan

Bewusstsein, Akhu Gewissen, Boe Vernunft, Hosch Verstand. So heisst es z. B. im 39. Abschnitt des I. Kap. des Yaçna (Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 571): „Ich rufe an die mächtigen Feruers der reinen Menschen, die Feruers der Altgläubigen (Pischdadier) und die Feruers der Neugläubigen (der Anhänger Zoroasters), die Feruers meiner Aeltern, den Feruer meiner eigenen Seele." Dieser Geist (der Feruer) nun dauert nach dem Tode in den himmlischen Regionen fort; die Seele (die Lebenskraft, Dschan) dagegen vergeht mit dem Tode. Die Parsen wie die Aegypter und Griechen glauben an die Fortdauer nur dieses höheren Theiles der menschlichen Natur, an die Unsterblichkeit dieses Geistes. Aber die Parsen glauben auch wie die Aegypter und die älteren Philosophenschulen der Griechen an die Präexistenz dieses Geistes; denn in den Zendbüchern heisst es ausdrücklich: „Ich bringe Opfer allen diesen Feruers, die im Urbeginn waren" (Zendavesta T. II, p. 257; Jescht Farvardin, Carde 22). Ehe also der Geist auf die Erde niederstieg und sich durch die Vermittlung der Seele (der Lebenskraft) mit einem menschlichen Leibe verband, existirte er schon in den himmlischen Regionen und nach seiner Trennung vom menschlichen Leibe kehrt er auch wieder dahin zurück. Das Wort „Geist" drückt also den mit dem Worte „Feruer" verbundenen Begriff vollkommen aus, denn auch wir reden nicht blos von einem Geiste im menschlichen Körper, sondern auch von selbstständigen himmlischen Geistern, die wir uns ohne irdische Körper denken. Die Seligen im Himmel nach dem Tode sind für uns solche körperlose Geister. In diesem Sinne offenbar übersetzt Neriosengh das Wort frawasi durch वृद्धि, vriddhi, welches die „Seligen", die Sammlung der abgeschiedenen seligen Geister im Himmel bedeuten muss, dem Wortsinne von prosperity, happiness gemäss. Bei dieser Auffassungsweise Neriosenghs wiegt also die Rücksicht auf die selbstständige Existenz der Geister nach dem irdischen Leben vor. Das Zendwort frawasi scheint aber von der selbstständigen Existenz der Geister vor dem irdischen Leben, von der Präexistenz der Geister, hergenommen zu sein. Denn sollte frawasi nicht aus der Präposition fra, prae, und aus einem mit dem Sanskritstamme वस्, was, habitare, degere, existere, verwandten Zendworte „was, wasch" zusammengesetzt sein und also praeexistentes bedeuten, die vorher-Vorhandenen, gleichsam die Vorwesenden, nach Analogie des Wortes anwesend?

Die weitere Bedeutung der Feruers als Schutzgeister hängt hiermit aufs Engste zusammen. In der ägyptischen Glaubenslehre und dem von ihr abstammenden spekulativen Systeme der älteren Griechen wird angenommen, dass jeder aus den himmlischen Regionen auf die Erde zur Menschwerdung niedersteigende Geist einen zweiten Geist zu einem schützenden Begleiter für die Dauer seines irdischen Lebens erhalte. Ganz ähnlich kommen auch in den Zendbüchern die Feruers

als Schutzgeister vor. So heisst es in einer Stelle: „Damit dir zu Hülfe komme der herrliche Serosch, der heilige; damit dir zu Hülfe kommen die Gewässer und die Bäume und die Feruers der Heiligen" (Burnouf Comm. p. 406). Und zwar haben alle Menschen solche Feruers. So heisst es im 69. Kap. des Yaçna (Burnouf Comment. sur le Yaçna, Alphabet zend, p. CXIII, Note): Es mögen hierher kommen die Feruers der Heiligen, welche leben oder gelebt haben, welche schon geboren sind oder noch nicht geboren sind"; in welcher Stelle die beschützenden Feruers von den in den Menschen selbst befindlichen deutlich unterschieden werden, da doch die in den noch lebenden Menschen selbst befindlichen Feruers nicht herbeigerufen werden können.

Nach der Tradition der Parsen sind die Feruers weibliche Wesen. Anquetil übersetzt daher zu Anfang des 18. Abschnittes im 1. Kap. des Yaçna die Zendworte: *nivaêdhayêmi hãnkârayêmi aschâunãm fravaschinãm ghĕnânãmtscha vîrô vâthvanãm* durch: *je prie et j'invoque les purs Ferouers, qui sont femelles, assemblée vivante qui veille avec soin etc.* Burnouf übersetzt: *j'invoque, je célèbre les Ferouers des saints et les femmes qui ont les hommes pour protecteurs etc.* Die Verschiedenheiten beider Uebersetzungen erklären sich so: Anquetil fasst das Wort aschâunãm als Adjektiv zu „fravaschinãm" auf und übersetzt demgemäss: „heilige Feruers"; Burnouf dagegen betrachtet „aschâunãm" als einen selbstständigen, von „fravaschinãm" abhängigen Genitiv und übersetzt es deshalb durch: ferouers des saints. Das Wort „ghĕnâ-nãm-tscha" fasst Anquetil gegen den Sinn der Anhängepartikel tscha, und, als Apposition zu fravaschinãm; Burnouf dagegen übersetzt es richtiger als ein durch „und" verbundenes selbstständiges Substantiv; Beide aber stimmen darin überein, dem Worte ghĕnânãm die Bedeutung von Weib, nach Analogie des griechischen γύνη, beizulegen, während doch Burnouf selbst gesteht, dass das verwandte Sanskritwort घन ghana diesen Sinn gar nicht habe, sondern „solide" bedeute, oder nach Wilson: solid, hard, firm, much, auspicious, fortunate, permanent, eternal u. s. w. Die beiden letzten Worte „vîrô vâthvanãm" endlich übersetzt Anquetil ungenau durch „vivante assemblée", während Burnouf genauer vîrô mit dem sanskritischen वीर, vîra (nach Wilson: strong, robust, a hero offenbar identisch mit dem lateinischen vir) zusammenstellt und vâthva auf den Stamm van protéger, garder, zurückführt, so dass es die Bedeutung gardien erhält. Nun aber fasst er vîrô-vathvanam passiv auf: Männer-beschützt, und verbindet es als Adjektiv mit ghĕnânãm, dem er die Bedeutung Weiber beilegt, und daher seine Uebersetzung: *les femmes qui ont les hommes pour protecteurs.* Sollten aber die letzten drei Worte: ghĕnânãmtscha vîrô vathvanãm nicht weit wörtlicher und mit genauerer Anschliessung an die Bedeutung der verwandten Sanskritwörter zu übersetzen sein: die starken Mannes- (oder Helden-) Beschützer? Dann würde der ganze Satz lauten: Ich bete und rufe an (die nun folgenden Wörter

stehen im Zend im Genitiv, weil die beiden Zeitwörter im Zend den Genitiv regieren) die heiligen Feruers (aschâunãm also mit Anquetil als Adjektiv aufgefasst), die starken Mannesbeschützer. Dann aber würde in dieser Stelle wenigstens Nichts davon stehen, dass die Feruers weibliche Wesen sind; eine Vorstellung, die nichts sehr Empfehlendes in sich hat.

621) Dem höchsten der geschaffenen göttlichen Wesen, dem Ormuzd selbst, wird daher ebensogut wie allen übrigen intelligenten Wesen ein Feruer und ein Leib beigelegt. Im Jescht Farvardin, Carde 22 (Kleukers Zendavesta T. II, p. 257 in der schon angeführten Stelle) heisst es: „Ich bringe Opfer allen diesen Feruers, die vom Anbeginn sind; dem Feruer Ormuzds, dem vollkommensten, vortrefflichsten, reinsten, stärksten, verständigsten, der den reinsten Körper hat, der über Alles heilig ist." Dieselbe Stelle findet sich nochmals im Vendidad, Fargard XIX (p. 377 der Kleuker'schen Uebersetzung), wo Ormuzd zu Zoroaster sagt: „Rufe an, o Zoroaster, meinen Feruer, mich, der ich Ormuzd bin und aller Wesen Grösstes, Bestes, Reinstes, Stärkstes, Weisestes, der ich den herrlichsten Körper habe und durch meine Reinigkeit über Alles bin." Ebenso werden im Jescht Farvardin, im 23. und 24. Carde, die Feruers der Amschaspands und der Izeds angerufen (Kleukers Zendavesta 2. Theil, p. 257).

622) 𐬀𐬵𐬎𐬭𐬀, ahura, entspricht nach den von Burnouf aufgestellten Lautgesetzen dem sanskritischen असुर, asura, wie bei den Indern eine Klasse von Dämonen heisst, die in Feindschaft mit den Deva's, den guten Göttern der Inder, leben. Das Wort „asura" ist aber durch die Anhängesilbe र, ra, von असु, asu, Lebensgeist, Seele, spiritus, abgeleitet, bedeutet also selbst spiritualis, spiritus, Geist. Das zendische „ahura" hat demnach dieselbe Bedeutung und nicht blos die ganz allgemeine von seigneur, roi, die ihm Burnouf beilegt. Ahura ist also nicht ein blosser Eigenname der höchsten guten Gottheit, des Ormuzd, dem allerdings der Name ahura auch zukommt, da er ja auch als ein Geist gedacht wird, sondern das Wort kommt als ein nomen appellativum auch im Plural vor, wo es offenbar nicht „die Ormuzde" in der Mehrzahl bedeuten kann, da es nur Einen Ormuzd giebt, sondern die allgemeine Bedeutung „Geister, geistige Gottheiten" haben muss (in einer Stelle des Jescht Behram, Carde XIV; Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 450).

623) 𐬁𐬵𐬎𐬌𐬭𐬌𐬌𐬉𐬵𐬉, âhuiryêhê, ist ein von ahura, Geist, regelmässig gebildetes Adjektiv, bedeutet also „geistig" und nicht „auf Ormuzd bezüglich", wie Burnouf will, oder „royal", wie Anquetil übersetzt. Es ist also ein Titel, der allen geistigen Gottheiten zukommen kann; in dem ersten Kapitel des Yaçna (Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 44) heisst z. B. Sérosch, einer der 24 Izeds, der Schutzgötter zweiten Ranges, ahuiryêhê, geistig.

624) Diogenes Laertius in prooemio (aus Hecataeus): *καὶ γεννητοὺς τοὺς θεοὺς εἶναι κατ' αὐτοὺς* (sc. *τοὺς Πέρσας*).

625) Plutarch de Iside c. 46 in seinem Auszuge aus der Darstellung der zoroastrischen Lchre dureh Theopomp sagt: *Νομίζουσι γὰρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους· τὸν μὲν ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν. Οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμείνονα, θεὸν, τὸν δὲ ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν, ὥςπερ Ζωρόαστρις ὁ μάγος. Οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὡρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον· καὶ προςαπεφαίνετο τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ.* Und c. 47 heisst es: *Ὁ μὲν Ὡρομάζης ἐκ τοῦ καθαρωτάτου φάους, ὁ δ' Ἀρειμάνιος ἐκ τοῦ ζόφου γεγονὼς, πολεμοῦσιν ἀλλήλοις.* Ebenso heisst es bei Porphyrius (vita Pythagor. pag. 198 und 199 ed. Cantabrig.): *Ἐπεὶ καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ, ὡς παρὰ τῶν Μάγων ἐπυνθάνετο (ὁ Πυθαγόρας), ὃν Ὡρομάζην καλοῦσιν ἐκεῖνοι, ἐοικέναι τὸ μὲν σῶμα φωτὶ, τὴν δὲ ψυχὴν ἀληθείᾳ κτλ.* Mit diesen Angaben der griechischen Quellen stimmen die Zendbücher vollkommen überein, so z. B. in folgender Stelle aus dem 1. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna, die nach Burnoufs Erklärung (Comment. p. 105 sqq.) wörtlich übersetzt so lautet: „Ich rufe und bete an den Schöpfer Ahura-Masda (Ormuzd), den strahlenden, lichtglänzenden, den grössten und besten und vollkommensten und wirksamsten und schön-verkörpertsten und an Lauterkeit obersten, vielseeligen, ihn, der uns geschaffen, der uns gebildet, der uns genährt, ihn den heiligst Gesinnten."

626) Bundehesch im 1. Kap. (Kleukers Uebersetzung des Zendavesta 3 Thl. p. 55 u. 56).

627) Dies ist die Lehre der Zeruaniten nach der Angabe Schahristani's bei Hyde de relig. vet. Pers. p. 298. Auch die Manichäer erklärten den bösen Gott für älter als den guten (Anquetils Abhandlung über das theolog. System der Parsen in Kleukers Anhang zum Zendav. 1. Bd. p. 229, Note).

628) Damascius de prim. princ. p. 384 ed. Kopp in der oben schon angeführten Stelle: *Οὗτοι (οἱ μάγοι) δὲ οὖν καὶ αὐτοὶ μετὰ τὴν ἀδιάκριτον φύσιν* (der Urgottheit) *διακρινομένην ποιοῦσι τὴν διττὴν συστοιχὴν τῶν κρειττόνων* (der Götter und Geister)· *τῆς μὲν ἡγεῖσθαι τὸν Ὡρομάσδη, τῆς δὲ τὸν Ἀρειμάνιον.* Diese Ansicht ist in den Zendbüchern so allgemein herrschend, dass es unnöthig ist, einzelne Beweisstellen anzuführen.

629) In einer Stelle des Vendidad (im XIX. Fargard, p. 376 der Kleukerschen Uebersetzung) sagt Ormuzd: „Ahriman, Vater des bösen Gesetzes! Dich hat geschaffen das in Herrlichkeit gehüllte Wesen, die Zeit ohne Gränzen (Zaruana akarana), durch dessen Grösse auch die Amschaspands geworden sind, die reinen Wesen, die heiligen Herrscher." Daraus allein erhellt schon, dass Zoroaster sich den Ahriman nicht als ein von Natur, sondern nur als ein durch seinen freien Entschluss und Willen böses Wesen vorgestellt habe. Dies erhellt ferner auch daraus, dass Zoroaster lehrt, zuletzt werde sich Ahriman mit Ormuzd aussöhnen, zum Guten wenden und als ein reiner Amschaspand die Urgottheit

mit Ormuzd verehren. Anquetil weist dies Alles in seiner Abhandlung über die Theologie der Parsen (in Kleukers Uebersetzung p. 224 sq.) ausführlicher nach.

630) 𐬀𐬵𐬎𐬭𐬋 𐬨𐬀𐬰𐬛𐬃, ahura mazdâo, lautet die Zendform des Namens, aus welchem die neueren Perser Ormuzd, اورمزد, gemacht haben und die Griechen Ὡρομάζης, Ὡρομάσδης u. s. w. Die Bedeutung von ahura ist schon nachgewiesen worden; mazdâo ist zusammengesetzt aus *maz*, welches nach den von Burnouf nachgewiesenen Lautgesetzen dem sanskritischen ***mah, mahâ,*** gross, entspricht, und aus dem Worte *dâo*, welches auch noch in anderen Zusammensetzungen: hu-dâo, dudsch-dâo vorkömmt, welche Anquetil nach der parsischen Tradition durch: ***qui suit la bonne loi, la mauvaise loi*** übersetzt, so dass also dâo den Sinn von loi hätte. Der sanskritische Paraphrast übersetzt maz-dâo durch „sehr weise, grandement savant". Burnouf in seinem Comment. sur le Yaçna p. 70 sq. leitet demgemäss dâo von einem Stamme dâ दा her, der zwar gewöhnlich geben bedeutet, dem er aber die Bedeutung wissen beizulegen sucht. Da aber das Stammwort dâ häufig mit dem Stammwort dhâ, धा, ponere, condere, creare, alternirt, so ist die einfachste Bedeutung von mazdâo: magnus creator, ein Titel, der dem Ormuzd als dem Schöpfer der sichtbaren Welt mit allem Rechte zukommt. Bei dieser Erklärung könnte man sich beruhigen; offenbar jedoch ist das sanskritische देव, deva, Gott, mit dem zendischen dâo nahe verwandt, und so möchte kaum zu bezweifeln sein, dass das zendische maz-dâo dem sanskritischen महादेव, mahâdeva, „grosser Gott", entspricht, dem bekannten Titel des Siva. Nach beiden Annahmen ist mazdâo im Texte übersetzt. Dass der Titel ahura-mazdâo auf diese Weise aus zwei selbstständigen Substantiven zusammengesetzt ist, erhellt auch daraus, dass sowohl ahura wie mazdao auch einzeln zur Bezeichnung Ormuzds vorkommen; so z. B. ahura mit dem Namen mithra verbunden in Dwandwa-Form im 29. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna (Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 348 sq.) und mazdao in demselben 1. Kap. des Yaçna in der Anrufung (Burnouf Comment. invocat. p. 6).

631) 𐬯𐬞𐬆𐬧𐬙𐬋 𐬨𐬀𐬌𐬥𐬌𐬌𐬎𐬱, çpĕñtô-mainyus, wörtlich: der Heiliggesinnte. Denn çpenta, lithauisch szventa, heisst heilig (Burnouf Comment. p. 173) und mainyus ist das griechische *μενης* (in *δυςμενής, εὐμενής*, übelgesinnt, gutgesinnt, von *μένος*, Gemüth); s. Burnouf Comment. p. 90. Auch dieser Titel ist ein allgemeiner, der auch anderen reinen und heiligen Wesen zukommt, z. B. den Gestirnen, im 29. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna (Burnouf Comment. p. 360 sq.).

632) 𐬀𐬖𐬭𐬀, agra- oder 𐬀𐬖𐬭𐬋 𐬨𐬀𐬌𐬥𐬌𐬌𐬎𐬱, aghra-mainyus, von agra oder aghra, grausam, böse (Burnouf Comment. p. 88), und mainyus, gesinnt. Obgleich auch dies ein ganz allgemeiner Titel ist, so

scheint er doch nur als Eigenname des bösen Princips vorzukommen. Ein ganz gleichbedeutendes Epithet des Ahriman ist dusch-mainyus, *δυςμενής*, der Bösgesinnte (Burnouf Comment. p. 91).

633) [illegible], dâmôis drudschô, der böse Dämon, Drudschô ist das gewöhnliche häufig vorkommende Epithet der bösen Geister, Dâmôis aber ist der Etymologie nach noch nicht sicher, da der sanskritische Uebersetzer selbst in dessen Uebertragung schwankt. Wie Burnouf (Comment. p. 538) bemerkt, scheint in dâmôis dieselbe Stammsylbe „da" zu stecken, die auch in mazdao vorkommt; und da wir dao als verwandt mit देव, deva, auffassten, so mag es es vergönnt sein, dâmôis als mit *δαίμων* verwandt anzusehen; wodurch die Nachrichten der Griechen bestätigt würden, welche den Areimanios als einen bösen Dämon dem Oromazes entgegensetzen. So heisst in dem schon oben angeführten Auszuge Plutarchs aus Theopomp Oromazes *θεός*, Areimanios dagegen *δαίμων* und zwar offenbar schon in der späteren üblen Bedeutung als *τῶν φαύλων δημιουργός*. Aristoteles (in einer Stelle bei Diogenes Laertius in prooemio) nennt den Ahriman geradezu „bösen Dämon". Die Stelle heisst: *Ἀριστοτέλης δ' ἐν πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας .... δύο κατ' αὐτοὺς (τοὺς μάγους) φησὶ εἶναι ἀρχὰς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα, καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὠρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος. Φησὶ δὲ τοῦτο*, fährt Diogenes fort, *καὶ Ἕρμιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ μάγων, καὶ Εὔδοξος ἐν τῇ περιόδῳ, καὶ Θεόπομπος ἐν τῇ ὀγδόῃ τῶν Φιλιππικῶν.*

634) [illegible], amĕscha-çpĕñta, der unsterbliche Heilige. Nach Burnoufs Erklärung (Commentaire sur le Yaçna p. 172 sq.) ist amĕscha, im Pali amatschtscha, das sanskritische amartya, immortalis, vom a privativ, und mrĭ, mori; çpenta, heilig, ist oben schon erklärt worden. Die Amschaspands werden zum Theil als männliche, zum Theil als weibliche Geister betrachtet (Burnouf Comment. p. 116). Sie finden sich auch in der indischen Mythologie wieder, wo sie unter dem Namen der „sieben Heiligen", Rischi's, in dem Sternbilde des Wagens (des grossen Bären) wohnend gedacht werden, dessen sieben Sterne sie sind. Ameschaçpenta kommt übrigens auch als ein Titel von ganz allgemeiner Bedeutung vor, denn er wird Wesen beigelegt, die gar nicht zu den eigentlichen Amschaspands gehören, wie z. B. dem Feuer, welches im 2. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna „das Feuer Ahura-mazdao's, das schnellste der unsterblichen Heiligen" genannt wird (Burnouf Comment. p. 171 und 174).

635) [illegible], daêva, ist ohne allen Zweifel das sanskritische देव, dêva, Gott, von der Radix दिव्, div, to shine, to be splendid or beautiful, wovon दिव्, दिव, div, diva, heaven, paradise, air, sky, atmosphere, day (Wilson p. 409). Zunächst von diesem letzten Stamme दिव्, div, Himmel, ist das sanskritische देव, dêva,

als eine adjektivische Form durcch Anhängung des Suffixes अ und durch den Eintritt des Guna gebildet, wie die Zendform daêva noch nachweist. Dêva, daêva bedeutet also zunächst: „der Himmlische“. Das lateinische deus, divus, wovon dii, die Götter, und das griechische *ϑεός, ϑεῖος* sind mit deva ebenfalls identisch; ebenso sind Ja-nus und Dia-na, der, die Himmlische, von demselben Stamme. Verwandten Sanskritwörtern von derselben Radix „div“ entspricht eine Reihe anderer Götternamen. So im Griechischen *Ζεύς, Διός*, oder in der älteren Form mit dem Digamma aeolicum *ΔιFός*, dem sanskritischen द्यु, dyu, द्यो, द्यौ, dyô, dyau, Himmel, Himmelsgewölbe. Ebenso ist Jupiter aus demselben Worte dyu und pater zusammengesetzt: *Ζεὺς πατήρ*, sanskr. dyauspita; in den casibus obliquis Jovis, Jovi u. s. w. kommt der Stamm „dyu“ völlig zum Vorschein. Die Namen für die Götter im Allgemeinen und für einzelne der ältesten und höchsten Gottheiten insbesondere waren also bei den mit den Baktrern sprachverwandten Völkern vom Himmel hergenommen. Wie erklärt es sich denn nun, dass gerade bei den Baktrern, in den baktrischen heiligen Büchern, ein Wort desselben Stammes, daêva, die üble Bedeutung von „bösen Gottheiten“ hat? Offenbar gerade daraus, dass daêva, „der Himmlische“, auch der allgemein gebräuchliche Name der Gottheiten bei den Baktrern vor Zoroaster war und dass Zoroaster, um den Kult dieser älteren Gottheiten bei seinen Anhängern zu verdrängen, gerade deshalb diese alten Volksgottheiten erst zu bösen Gottheiten herabsetzte. Indem er nun den Kampf gegen diese bösen Gottheiten seinen Anhängern zu einer Religionspflicht machte, die auf allen Seiten der Zendbücher gepredigt wird, konnte er am sichersten sein, den alten Kult nach und nach zu verdrängen, was auch, wohl über all sein Verhoffen, schon sehr bald nach seinem Tode durch die Verbreitung seiner Lehre unter Darius, des Hystaspes Sohn, in allen der persischen Herrschaft unterworfenen Ländern wirklich geschah. Diese Umbildung der alten Gottheiten zu bösen Geistern war übrigens dadurch erleichtert und auch wohl mit veranlasst, dass mehrere der älteren Götter, z. B. Kevan, Saturn, Sarva, das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft, von den ältesten Zeiten her als wesentlich übelthätige und furchtbare Wesen verehrt worden waren und dass ihr Dienst deshalb einen wahrhaft gräulichen und grausamen Charakter hatte; wie denn gerade den beiden genannten Gottheiten Menschen geopfert wurden. Demgemäss enthält die Reihe der zoroastrischen Dews wahrscheinlich den ganzen altarianischen Götterkreis, und eine nähere Kenntniss der indischen Mythologie, in welcher sich der altarianische Götter- und Sagenkreis erhalten zu haben scheint, muss hierüber noch die interessantesten Aufschlüsse gewähren. Aber auch jetzt schon können in einzelnen Dews wirklich altarianische Gottheiten erkannt werden, wie dies zuerst Burnouf in einer merkwürdigen Stelle des Vendidad (Fargard X, Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 526) richtig erkannt hat. Die Stelle lautet nach Burnoufs Uebersetzung (ibidem p. 528) so: *Alors après les paroles prononcées trois fois, pro-*

nomez les paroles victorieuses qui guérissent: j'anéantis ***Indra****, j'anéantis* ***Sarva****, j'anéantis le* ***dêva Nâonghaithya****, et du lieu et de la demeure.* Sie ist also geradezu eine Beschwörungsformel gegen die Dews Indra, Sarva und Naonghaithya, die noch heutigen Tages als Götter in der brahmanischen Glaubenslehre vorkommen. Wie die Amschaspands sind auch die Dews männliche und weibliche Wesen (Burnouf Comment. T. I, notes et éclairciss. p. xxxvj: *daêvî drukhs,* eine übelthätige Daevi, woraus Anquetil unrichtig einen Darudj, bösen Geist, macht). Diese Verschiedenheit des Geschlechtes unter den Dews ist natürlich, da ja im altarianischen Glaubenskreise Götter und Göttinnen waren.

Durch die angedeutete Identität der Dews mit den Gottheiten des altarianischen Glaubenskreises erhält nun der Gegensatz und Kampf der zoroastrischen guten Gottheiten und der auf ihrer Seite stehenden Geschöpfe gegen die Dews und deren Reich, wie er der ganzen zoroastrischen Glaubens- und Sittenlehre zu Grunde liegt, ein neues und sehr überraschendes Licht. Aus einem ideellen Kampfe zwischen blos geglaubten Gedankenwesen wird nun auf einmal ein sehr reeller Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Glaubenskreisen und Glaubensparteien, und es wird hierdurch vollkommen klar, wie fanatisirend Zoroasters Lehre auf seine Anhänger wirken musste, ja welch ein bedeutender politischer Hebel diese Lehre in den Händen eines Herrschers werden konnte. Nun wird man sich nicht mehr über die schnelle Verbreitung der zoroastrischen Lehre unter Darius wundern. Darius konnte seinem ausgedehnten Reiche gar keinen besseren Kitt, keinen kräftigeren Zusammenhalt geben, als diese Lehre. Es hat also einen ganz bestimmten Sinn, wenn Zoroaster sein Gesetz „das gegen die Deva's gegebene Wort" nannte (*mâthra vidaêva dâta* in Carde IV des Jescht Serosch), oder wenn es in der dem Yaçna vorausgeschickten Anrufung (sect. III, Burnouf Comment. p. 3—37) heisst: Ich Masdaianer (Verehrer des Ahura Mazdao), Zoroastrianer, **Gegner der Deva's**, Anhänger Ahura's, ich bezeige meine Verehrung dem zu uns gesandten, **wider die Deva's gesandten Zoroaster**, dem Reinen, dem Lehrer der Reinigkeit.

636) In den Zendbüchern ist die Siebenzahl die gewöhnliche, weil Ormuzd und Ahriman mitgezählt werden, wie z. B. im Jescht der Amschaspands (Kleukers Zendavesta, II. Thl. p. 189), wo es gleich zu Anfang heisst: „Lass Ruhm und Glanz der sieben Amschaspands sich mehren", und worauf dann die 7 Amschaspands einzeln angerufen werden, Ormuzd an ihrer Spitze. In den griechischen Nachrichten ist dagegen gewöhnlich nur von sechsen die Rede, weil Ormuzd und Ahriman von ihnen gesondert werden, oder wohl gar, weil sie als Geschöpfe Ormuzds und Ahrimans angesehen werden. So sagt Plutarch (de Iside c. 47): *Καὶ ὁ μὲν (Ὠρομάζης) ἓξ θεοὺς ἐποίησε· τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας, τῶν δὲ λοιπῶν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργόν. Ὁ δὲ (Ἀρειμάνιος) τούτοις ὥςπερ ἀντιτέχνους ἴσους*

τὸν ἀριθμόν. So wird nun klar, was die ἑξάς bei Clemens Alexandrinus bedeutet, Stromata l. V, sect. XIV, p. 702 (ed. Oxon.): *Κόσμον τε αὖθις τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητόν· τὸν μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος· καὶ τὸν μὲν* (den *κόσμος νοητός*, die nicht sichtbare Geisterwelt über dem Himmelsgewölbe) *ἀνατίθησι μονάδι* (der Urgottheit) *ὡς ἂν νοητόν· τὸν δὲ αἰσθητὸν* (diese unseren Augen sichtbare materielle Welt) *ἑξάδι* (der Sechszahl d. h. den sechs Amschaspands, welche nach den Zendbüchern zugleich mit Ormuzd aus den von der Urgottheit geschaffenen Urstoffen die sichtbare Welt bildeten).

637) [illegible] [illegible], vaghu manô, zusammengesetzt aus vaghu, gut (vagh mit Nasal und vah ohne Nasal ist das sanskritische वसु, Einem gut sein, ihn lieben, dem altdeutschen bass, gut), und aus manô, *μένος*, मनस्, Herz, Gemüth; also wörtlich: Gut-Herz (Burnouf Comment. p. 149). Vaghu-manô entspricht vollkommen dem sanskritischen vasu-manas, welches in den Veda's als Königsname vorkommt (Burnouf Comment. p. 174 Anmerkung). Er ist ein männlicher Amschaspand und offenbar der in der oben angeführten Stelle Plutarchs (de Iside c. 47) zuerst genannte *ϑεὸς εὐνοίας*. Bei Neriosengh, dem sanskritischen Paraphrasten des Yaçna, heisst dieser Amschaspand „der Herr der Kühe und der Heerden", und als Schutzgeist der Heerden kommt er allerdings auch in mehreren Stellen des Zendavesta vor (Burnouf Comm. p. 149 u. 150).

638) [illegible] [illegible], raçnu razista, beide von der Radix ĕrĕz; erezu, droit, sanskr. ऋजु, rĭdschu (straight, upright, honest, Wilson), hat im Superlativ razista, wie rĭdschu रजिष्ठ radschischtha; razista bedeutet also: der Wahrste, Aufrichtigste; raçnu ist ein anderes Adjektiv von demselben Stamme raz, ĕrĕz, denn z (womit in den Zendwörtern immer das weiche französische s gemeint ist) geht vor dem n des Suffixes nu, im Sanskrit नु, in den scharfen Zischlaut ç über (womit das scharfe s bezeichnet ist); raçnu bedeutet also: „der Wahrhaftige" (Burnouf Comment. p. 195 u. 196). Aus der blossen Wortbedeutung des Namens erhellt schon, dass Raschnerast der *ϑεὸς ἀληϑείας* des Plutarch ist.

639) [illegible] [illegible], ascha vahista; ascha nach der Angabe der Parsen bedeutet „die Heiligkeit"; vahista ist der Superlativ von vaghu, sanskr. vas, bass, gut, der beste (Burnouf Comment. p. 151 u. 152); der ganze Name bedeutet also die höchste Heiligkeit, die höchste Tugend. Dieser Amschaspand wäre also kein anderer als der *ϑεὸς εὐνομίας* des Plutarch, da *εὐνομία* und Heiligkeit oder Tugend doch wohl als gleichgeltende Begriffe betrachtet werden dürfen. Nach Neriosengh wäre er „der Herr des Feuers"; vom Feuer, Atars, muss er aber verschieden sein, denn im 1. Kapitel des Yaçna im 12. Abschnitt wird Ardibehescht neben dem Feuer angerufen: „Ich rufe

an Asehavahista und das Feuer des Ahuramazda“ (Burnouf Comment. p. 231). Dem Superlativ vahista entspricht im Vedasanskrit vasisehtha, वसिष्ठ, und eben dies ist der Name eines jener sieben „Rischi's, Heiligen“, jener „Pradschâpati's, Erstgeborenen des Vaters“ d. h. jener sieben von Brahma zuerst geschaffenen Götter, welche, wie schon bemerkt wurde, in dem indischen Götterkreise den Amschaspands der Zendbücher entsprechen, und zwar, wie wir hier sehen, so genau, dass sogar noch die Eigennamen einzelner Rischi's an die einzelner Amschaspands erinnern. Genauere Untersuchungen werden wohl noch mehr Uebereinstimmungen ans Licht bringen, denn ein anderer Rischi heisst Atri, welches an Atar, Feuer erinnert, — ein dritter, Añgiras, der in einer Legende mit dem Feuer identificirt wird, erinnert an anaghra raotscho, das Urlicht u. s. f.

640) 𐬯𐬞𐬆𐬧𐬙𐬀 𐬁𐬭𐬨𐬀𐬌𐬙𐬌, çpeñta armaiti, was Anquetil nach der Tradition der Parseu *la sainte soumise* übersetzt und mit Neriosengh als den Namen eines weiblichen Schutzgeistes der Erde auffasst. Burnouf (Comment. p. 153—157) schliesst sich an diese traditionelle Erklärung an, weil das Wort armaiti sich auf keine Zend- und Sanskritradix zurückführen lasse. Anquetil will trotz seiner Uebersetzung *„la sainte soumise“* den vierten Genius Plutarchs, den θεός σοφίας, in diesem Amschaspand erkennen, wovon dann Burnouf mit Recht sagt: *on doit convenir que cette désignation est un peu vague.* Vielleicht erklärt sich der Name so, dass ārmaiti in zwei Wörter: ar-maiti getrennt werden kann. Dann entspräche dem zendischen maiti das sanskritische मति, mati, Verstand, Einsicht; ār wäre das sanskritische आर von der Radix ऋ, to gain, to acquire (Wilson), obtinere (Rosen), so dass ār-maiti „E i n s i c h t b e s i t z e n d“ bedeuten würde. Der „heilige Einsicht Besitzende“ wäre dann allerdings der θεός σοφίας des Plutarch. Dann wäre aber die Femininendung ī auch kein Zeichen, dass dieser Amschaspand als ein weibliches Wesen betrachtet werden müsste, weil das genus des Titels sich nach ār, dem Haupttheile der Zusammensetzung, und nicht nach maiti richten müsste.

641) 𐬑𐬱𐬀𐬚𐬭𐬀 𐬬𐬀𐬌𐬭𐬌𐬌𐬀, khsathra (oder khschathra) vairya, wörtlich: „begehrenswürdiger Herrscher“ oder: „das Begehrungswürdige, Wünschenswerthe beherrschend“ (Burnouf Comment. p. 151). Es würde aus diesem so allgemeinen Titel allein kein Schluss möglich sein, was wohl dieser Amschaspand für eine Bedeutung haben solle, wenn er nicht im Zendavesta (T. II, p. 153, 154 und 317 der französischen Uebersetzung) als eine Gottheit vorkäme, unter deren Hut die im Schoosse der Erde befindlichen Schätze stehen (*les richesses enfouies dans la terre,* sagt Burnouf). Burnouf vergleicht daher den khsathra-vairya mit dem indischen Ku-vera, dessen Name sogar eine Lautähnlichkeit darbietet, und findet in ihm den θεός πλούτου des Plutarch. Dies scheint allerdings richtig und hat jedenfalls eine grössere Wahrscheinlichkeit, als die Meinung Anquetils, der in ihm den θεός

σύνουλας finden wollte, was dieser bei Plutarch der dritt-erste ist und Schahriver auch gewöhnlich die dritte Stelle unter den Amschaspands einnimmt. Gerade deshalb aber, weil Anquetil die ganz unwesentliche Reihenfolge der Namen statt ihre Wortbedeutung im Zend berücksichtigte, hat er fast durchweg fehlgegriffen.

642) [illegible] [illegible], râman kwâçtra. Râman von der Radix ram, रम्, delectari und delectare; râman ist also entweder ein neutrales subst. abstractum oder ein nomen agentis, denn die Ableitungssylben अन्, अन bilden Beides. Anquetil nach der Tradition der Parsen übersetzt daher râman durch plaisir. Kwâçtra, ein Substantiv mit der Ableitungssilbe tra त्र, welche nomina instrumenti bildet, kommt von der Radix kwaç oder genauer kwad, da der Zischlaut *ç* erst aus der Dentalis *d* vor *t* entstanden ist; kwad entspricht aber dem sanskritischen svâd, स्वाद्, goûter, denn *kw* im Zend ersetzt die Stelle von *sw* im Sanskrit. Kwâçtra bedeutet also: der Sinn des Geschmackes. Man könnte demnach râman kwâçtra „le plaisir du gout" übersetzen; da aber Neriosengh, der Sanskrit-Paraphrast, ihn für einen Schutzgeist erklärt, *par la puissance duquel les hommes connaissent le goût de la nourriture*, so muss man râman als ein nomen agentis: delectans, der Ergötzende, auffassen und übersetzen: „der den Geschmack Ergötzende" (Burnouf Comment. p. 219 sqq.). Dies wäre nun offenbar der Titel desjenigen Amschaspands, den Plutarch *τὸν τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργόν* nennt. Nach den Parsen ist jedoch Rameschnckharom gar kein Amschaspand, sondern nur einer der Hamkars, der coopérateurs des Mithra, in seiner Eigenschaft als Hüter der Heerden betrachtet (Burnouf Comment. p. 221). Ja in der Stelle des Yaçna (1. Kap. 9. Abschnitt), zu deren Erklärung Burnouf das hier Vorgetragene auseinandersetzt, scheinen die Worte râmankwaçtra nur ein Titel des Mithra selbst zu sein, dessen Name unmittelbar vorausgeht und auf welchen die Worte râmanô-kwâçtrahe ohne irgend eine Partikel in demselben Kasus als eine blosse Apposition zu folgen scheinen, so dass die ganze Stelle zu übersetzen wäre: „Ich rufe und bete an Mithra, den Rinderpaarenden, tausendohrigen, tausendäugigen, geheissen mit Namen: Verehrungswürdiger (yazata, der Titel Ized) Geschmackserfreuer." Geradeso unverbunden und zusatzlos wie hier in der Uebersetzung stehen im Zend unmittelbar hinter einander: *yazatahe* (gen.) *ramanô* (gen.) *kwâçtrahe* (gen.); alle drei Wörter stehen im Genitiv, weil das Verbum des Satzes den Genitiv regiert. Weitere Untersuchungen müssen diese Anstände heben.

643) Khordad und Amerdad bilden ein Götterpaar, die gewöhnlich mit einander verbunden genannt werden (Burnouf Comm. p. 158 und 159). Khordad heisst im Zend [illegible] [illegible], haurvatath: der Alles Machende, Hervorbringende, zusammengesetzt aus haurva, sanskritisch सर्व, sarva, Alles, und tath, im

Vedasanskrit tâti = karê, producens, faciens (Burnouf Comment. p. 163 u. 164); und Amerdad, im Zend 𐬀𐬨𐬆𐬭𐬆𐬙𐬁𐬙, amĕrĕ-tath, bedeutet: der unsterblich-Machende, lebendig-Erhaltende, am Leben Erhaltende, aus amĕrĕ, sanskritisch अमर, amara, unsterblich (von mĕrĕ, mrĭ, sterben), und tath, faciens, zusammengesetzt (Burnouf Comment. p. 165). Khordad ist nach Neriosengh der Herr des Wassers (Burnouf Comment. p. 164) und nach dem Zendavesta lässt er das Wasser auf Erden fliessen, ja in einer Stelle wird er geradezu mit dem Wasser identificirt (Burnouf Comment. p. 164 med.). Amerdad ist nach Neriosengh und dem Zendavesta der Herr der Früchte und der Bäume (Burnouf Comment. p. 166). Das Geschlecht dieser Amschaspands lässt sich aus den Flexionsendungen nicht mit Sicherheit erkennen. Dass diese beiden Götter ein Paar ausmachen, bestätigt Neriosengh dadurch, dass er sie in seiner Uebersetzung des Yaçna im 34. Kap. „dvitayam", die beiden Götter, nennt (Burnouf Comment. p. 159); sie kommen daher Beide mit der Dualendung vor nach Analogie des sanskritischen dvandva.

644) S. Anquetils Abhandlung über das theologische System der Magier nach Plutarch (in Kleukers Anhang zum Zendavesta, Th. I, p. 144 sqq.) und dessen Erklärung des theologischen Systems der Parsen nach den Zendbüchern (Kleukers Anhang zum Zendavesta, Th. I, p. 240.)

645) **Indra**, bei Anquetil Dev Ander, nach den Parsen der Gegner Ardibehescht's, kommt in den Zendbüchern unter der doppelten Form 𐬌𐬥𐬛𐬭𐬀, indra, und 𐬀𐬥𐬛𐬭𐬀, andra, vor. Burnouf erkennt darin den Gott Indra der Brahmanen und hält daher die erste Form indra 𐬌𐬥𐬛𐬭𐬀 so lange für die allein richtige, bis sich auch die zweite Namensform andra im älteren Vedasanskrit vorfinde (Burnouf Comm. p. 528, Note, Columne 1 u. 2). **Sarva**, bei den neueren Parsen Savel genannt und für den Rivalen Schahriver's angesehen, im Zend 𐬯𐬀𐬎𐬭𐬎𐬎𐬀, çaurva, ist die regelmässige Zendübertragung des sanskritischen सर्व, sarva, eines der ältesten Namen des Shiva (Burn. Comm. p. 528 u. 529, Note; Wilson sanscr. dict. p. 908). सर्व ist offenbar dasselbe Wort wie शर्व, ebenfalls ein Beiname Shiva's (Wilson dict. p. 833, col. 1), und dieses kommt von der Radix शर्व्, to hurt, to injure, to kill, ferire, occidere, laedere (Rosen rad. sanscr. p. 304) und bedeutet also: der Zerstörer, Tödter, das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft, wie es bei den Ariern und in ganz Westasien einen weitverbreiteten, grausamen, mit Menschenopfer befleckten Kult hatte. Kein Wunder, dass Zoroaster eine solche Gottheit unter die bösen, ahrimanischen Geister rechnete. Nâoñhaithya, im Zend 𐬥𐬁𐬊𐬧𐬵𐬀𐬌𐬚𐬌𐬌𐬀, ist die Zendform des Sanskritnamens Nâsatya, नासत्य, welcher nach Wilson (p. 463) abgeleitet sein soll aus न, nă, nicht, und असत्य, impure oder eigentlich false, untrue; warum

aber nicht aus ना, nā, nicht, und सत्य, true, sincere, wodurch gerade die entgegengesetzte Bedeutung: unwahrhaft, lügnerisch entsteht, die sich für einen Dew weit besser passt? Nâsatyâu im Dual, die beiden Nasatya's, bezeichnet ein indisches Zwillingspaar von Göttern, auch „die beiden Reiter", Asvinâu, अश्विनौ, genannt (von अश्व, a horse). Da aber der Name Asvin auch im Zend vorkommt unter der Form Açpin, 𐬀𐬯𐬞𐬌𐬥, im Dual Açpina (in einer Stelle des Vispered, Burnouf Comment. notes et éclairc. p. lxvj), und zwar auch im guten Sinne, z. B. in einer Stelle des grossen Sirouze: „Wir beten an die beiden jungen Reiter" (Burnouf Comment. p. 530, Note, col. 1), so ist doch die Identität des Dew Naoghaithya mit den beiden Nasatya's noch zweifelhaft. Burnouf vermuthet, um diesen Widerspruch aufzuheben, die Açpinâ's kämen in dieser letzteren Stelle nur als sagengeschichtliche Personen vor und der Name Nâoghaithya, Nāsatya, bedeute genauer das Sternbild der Zwillinge (Burnouf Comment. p. 529 u. 530). Aber sollte nicht eine blos zufällige Namensähnlichkeit verschiedener Götterwesen hinter diesem Widerspruche stecken?

646) Plutarch de Iside c. 47· *Ἄλλους δὲ ποιήσας (ὁ Ὠρομάζης) τέσσαρας καὶ εἴκοσι θεοὺς, εἰς ὠὸν ἔθηκεν* d. h. er schloss die 24 Izeds in die Weltkugel ein.

647) Anquetil in seiner Abhandlung über das theologische System der Parsen nach den Zendbüchern (Kleukers Anhang zum Zendavesta, I. Bd. 1. Thl. p. 235) nimmt diese Lehre an, wahrscheinlich nach Clemens von Alexandrien (s. die nächstfolgende Note), und sagt in einer Note (ibid. p. 236, Note 32), die Parsen dächten sich sogar geistige Urbilder für ihre liturgischen Werkzeuge, und behaupteten, Zoroaster habe die Muster dazu vom Himmel erhalten. Ich habe jedoch in den Zendbüchern keine Stellen finden können, welche eine solche Lehre enthielten.

648) So z. B. in Yaçna, Ha XIX, Kleukers Uebersetzung I, p. 108.

649) So im Afrin Gahanbar, Kleukers Uebersetzung II, p. 150 sq. Die Lehre von der Schöpfung der materiellen Welt durch die Amschaspands und zwar nach dem Muster der geistigen Welt findet sich auch bei Clemens Alexandr. (Stromat. l. V, sect. 14). Er spricht zwar nur von einer *βάρβαρος φιλοσοφία* im Allgemeinen, die Erwähnung einer *ἑξάς*; jedoch, welcher er die Schöpfung der Sinnenwelt zuschreibt, im Gegensatze zur *μονάς*, welche die geistige Welt hervorgebracht habe, beweist, dass unter jener *βάρβαρος φιλοσοφία* die persische d. h. zoroastrische Philosophie gemeint sei. Die Stelle lautet: *Κόσμον τε αὖθις τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητόν· τὸν μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος· καὶ τὸν μὲν ἀνατίθησι Μονάδι, ὡς ἂν νοητόν· τὸν δὲ αἰσθητὸν Ἑξάδι.*

650) Yaçna, Ha XIX, Kleukers Uebersetzung p. 108.

651) In der schon angeführten Stelle, Kleukers Uebersetzung II, p. 149 sq. Burnouf (Commentaire sur le Yaçna p. 295 sq.) untersucht die im Afrin Gahanbar angegebenen einzelnen Namen der Gahanbars, kann aber zu keiner sicheren etymologischen Erklärung derselben gelangen.

652) Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 36.

653) Anquetils Abhandlung über das theol. System der Parsen in Kleukers Anhang zum Zendav. I, p. 240.

654) Vendidad, Fargard XIX, Kleukers Uebersetzung p. 379.

655) Vendidad, Fargard XIX, Kleukers Uebersetzung p. 379.

656) Dio Chrysost. orat. XXXVI (Borysth.), p. 448 ed. Mor.

657) Yaçna cap. I, sect. XXIX, Burnouf Comment p. 370. Das männliche Geschlecht der Sonne geht aus den Endungen der auf sie bezüglichen Adjektive hervor.

658) Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 288 u. 369.

659) Denn es heisst Sohn des Ormuzd: [illegible] [illegible] [illegible], ahurahe mazdâo puthra, Yaçna c. I, sect. XXXI, Burnouf Comment p. 377.

660) Seine Adjektiven stehen im Feminin. Burnouf Comment. p. 380.

661) Yaçna c. I, sect. 15, Burnouf Comment. p. 253.

662) Denn dieser Fluss ist doch wohl unter dem in den Zendbüchern vorkommenden Urvanda (Burnouf Comment. p. 248 sq.) zu verstehen.

663) Im Zend: [illegible] [illegible], ardvi çûra, mit dem Beinamen [illegible], anâhita, die Reine, Burnouf Comment. p. 440 (in einer Stelle aus dem Jescht Avan, Carde XXVII).

664) Im 37. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna (Burnouf Comm. p. 542) findet sich die Mehrzahl dieser Gegenstände zusammen angerufen: ap, [illegible], das Wasser, — urvara, [illegible], die Bäume, — zĕma, [illegible], die Erde, — açan oder aschan, [illegible] oder [illegible], der Himmel, — vâta, [illegible], der Wind (und zwar der reine Wind; vâtahê aschaonô heisst es im Texte, denn es gab auch unreine und schädliche Winde, die als Dews betrachtet wurden), — çtârâ, [illegible], die Gestirne, — mâh, [illegible], der Mond, — hware, [illegible], die Sonne, — und endlich raotschô, [illegible] (in der Form eines plurale tantum), das Licht. Es bedarf kaum der Erinnerung, dass sich hier alle die Gegenstände wiederfinden, die Herodot (I, 131) als von den Persern göttlich verehrte Wesen angiebt.

665) Lassens Erklärung der Keilinschriften in seiner Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 6. Bandes 1. Heft, 3. Keilinschrift, p. 45.

666) Sie finden sich z. B. gleich in der Anrufung, die dem ersten Kapitel des Yaçna vorhergeht (Burnouf Comment. p. 33 sq.). Ausserdem finden sich alle einzelnen Gahs und Gahanbars auch noch im Laufe des ersten Kapitels des Yaçna angerufen (Burnouf Comment. p. 176—258 und p. 303—331).

667) Dies scheint die einzige Auffassungsweise zu sein, welche sowohl was die griechischen und römischen Schriftsteller als auch die verschiedenen Stellen der Zendbücher selbst über den Mithra aussagen, unter einander in Uebereinstimmung setzt. Die griechischen und römischen Nachrichten nehmen bekanntlich den Mithra geradezu für identisch mit der Sonne, die Zendbücher dagegen unterscheiden allerdings den Mithra noch von der Sonne selbst, und das Jescht Sadeh hat einen eignen Jescht (Hymnus) für die Verehrung der Sonne und einen anderen für die Verehrung des Mithra (der 85. Jescht ist der Jescht Khorschid und der 89. ist der Jescht Mithra). In diesen Jeschts wird die Sonne geradezu neben Mithra angeredet. So z. B. im Jescht Khorschid (Kleuker p. 105): „Ich rühme hoch die Sonne, die nicht stirbt, die Licht ausstrahlt" u. s. w. und gleich daneben: „Ich rühme hoch Mithra den Wüstenbefruchter" u. s. w. In einer Stelle des Jescht Mithra (Carde IV, Burnouf Comment. notes et éclairciss. p. lxvj) wird nun zwar Mithra ausdrücklich ein denkendes d. h. geistiges Wesen genannt und zwar der e r s t e geistige Ized (yazata): . . . . 𐬨𐬌𐬚𐬭𐬋 𐬞𐬀𐬊𐬌𐬭𐬌𐬌𐬋 𐬨𐬀𐬌𐬥𐬌𐬌𐬀𐬎𐬎𐬋 𐬌𐬀𐬰𐬀𐬙𐬋, Mithrô . . . . paoiryo mainyavô yazatô, Mithra primus intelligens yazata, nichtsdestoweniger aber ganz wie die aufgehende Sonne beschrieben: *Mithra, qui le premier des Izeds célestes, s'élançant au dessus de la montagne dans la région orientale, traîné par des chevaux rapides, lui qui le premier occupe les beaux sommets aux pics dorés* (nach Burnoufs Uebersetzung). Nach dieser und ähnlichen Stellen bleibt also Nichts übrig, als den Mithra für ein mit der Sonne verbundenes intelligentes Wesen, also einen Schutzgeist der Sonne zu halten. Burnouf übersetzt mainyavô zwar durch céleste, giebt aber (Comment. p. 574) zu, dass er darin nur der traditionellen Interpretation der Parsen folge; denn (wie er in seinem Commentaire p. 365 sagt:) *la différence, qu'on remarque entre m a i n y u et m a i n y a v a, n'est pas de nature à influer sur le sens du thème primitif m a i n y u, qui* (p. 574) *à proprement parler signifie i n t e l l i g e n t.* Ebenso heissen auch die Gestirne im 1. Kap. des Yaçna (2. Abschn.) „dâman çpeñtô mainyava, heilige intelligente Geschöpfe" (Burnouf Comm. p. 365). Fasst man den Mithra so als ein mit der Sonne verbundenes geistiges Wesen, als den Schutzgeist der Sonne, so scheinen sich alle Schwierigkeiten auszugleichen. Alsdann begreift es sich z. B., wie Ahura (Ormuzd) und Mithra zusammen als ein Götterpaar in Dvandvaform vorkommen können (Burnouf Comment. p. 350), gleich den Amschaspands Khordad und Amerdad. Beide, Ormuzd und Mithra, sind dann in gleicher Weise von Zaruana geschaffene Geister, nur unterschieden durch Rang und Stellung oder Verschiedenheit der Macht, aber nicht durch Verschiedenheit der

Natur. — Dass übrigens Mithra als ein männliches Wesen gedacht wurde, sieht man aus den Maskulinendungen der seinen Namen begleitenden Adjektive.

668) Dass die Anais oder Anaitis eine persische und zwar mit dem persischen Feuerkulte verbundene Gottheit war, ist bekannt. Strabo (l. XV, p. 732 ed. Cas.) beschreibt den Feuerdienst ganz genau so, wie er in den Zendbüchern vorgeschrieben und noch heute bei den Parsen üblich ist, und bemerkt dabei ausdrücklich, er finde hauptsächlich in den Tempeln der Anais und des Homanes (des Hom, Haomo der Zendbücher) statt, denn auch diese Gottheiten hätten ihre Feuertempel (πυραιθεῖα oder σηκοί d. h. eingeschlossene, mit Mauern umgebene Feuerstätten, dergleichen noch heute im Tempel der Parsen sind). Die Anais ist also ein mit dem zoroastrischen Kulte verbundener Götterbegriff; denn dass der persische Kult zur Zeit Strabo's der zur persischen Staatsreligion erhobene zoroastrische war, ist unzweifelhaft. Plutarch (vita Artaxerxis und vita Luculli) und Pausanias (III, 16) nennen diese Anais eine Artemis. Mit der griechischen Artemis muss also diese persische Gottheit Aehnlichkeit gehabt haben. Da nun eine der älteren griechischen Vorstellung von der Artemis als einer Jagdgöttin entsprechende Gottheit im ganzen zoroastrischen Glaubenskreise gar nicht vorkommt, so kann nur der spätere Begriff der Artemis als einer Mondgöttin für diese Schriftsteller Veranlassung gewesen sein, die Anais mit der Artemis zu vergleichen. Die Anais müsste also eine Mondgöttin gewesen sein. Nun wird aber der Mond in den Zendbüchern als ein weibliches Wesen allerdings verehrt. Da auch der Name Anahid, mit dem die Namen Anais, Anaitis offenbar identisch sind, im Bundehesch als Planetenname vorkommt (Bundehesch c. V, Kleuker p. 66) und zwar mit grösster Wahrscheinlichkeit als der Name des Mondes (ibidem und c. XXXIII), so wird die Anahid als ein, wie Mithra mit der Sonne, so mit dem Monde verbundener weiblicher Schutzgeist wahrscheinlich. Mehr aber lässt sich bei unserer jetzigen Kenntniss der Zendbücher nicht sagen. Denn Anahid ist zwar ein ächtes Zendwort: [Zend], anāhita, dem sanskritischen anāsita, non agité, non troublé, entsprechend (Burnouf Comment. p. 432, Note), und bedeutet also die Reine, Ungetrübte, Unbefleckte, so dass Anahita, Anais auch der Wortbedeutung nach dem griechischen Namen Artemis gleich wäre. In den Zendbüchern ist aber bis jetzt Anahita noch nicht als ein Beiname des Mondes, sondern nur als ein Prädikat der Quelle Arduisur gefunden worden (Burnouf Comment. p. 440. 442). Eine weitere Bekanntschaft mit den Zendbüchern muss also die im Texte aufgestellte Annahme erst noch bestätigen.

669) Nach dem Bundehesch (cap. V) hat der Planet Mars den Namen Behram. Behram ist auch der parsische Name eines Ized, der in den Zendbüchern als Hauptbekämpfer der ahrimanischen Partei eine grosse Rolle spielt. Der parsische Name ist zusammengezogen aus dem Zendworte [Zend], vĕrĕthraghna, welches aus

vĕrĕthra, sanskr. वृत्र, vrĭtra, ennemi, und ghna, dem sanskr. हन्, han, tuer, zusammengesetzt ist und also den „Feindestödter" bedeutet (Burnouf Coment. p. 281. 282). Dieser Ized wird z. B. im 1. Kap. des Yaçna (18. Abschn.) angerufen. Er wird als der Hauptbestreiter des Dews Indra genannt. In den Veda's dagegen (Rigveda hymn. 51) heisst Indra der Himmel selbst, als Bekämpfer der ihn verhüllenden Wolke: वृत्रहन्, vrĭtrahan, Feindestödter. Es ist also offenbar, dass Zoroaster seinen Ized Vĕrĕthraghna aus der älteren arischen Mythologie, die sich bei den Indern erhalten hat, in seinen Glaubenskreis herübernahm, nur mit der Umänderung, dass er nun diesen Vĕrĕthraghna den Indra selbst besiegen lässt, der bei ihm als ein Dew die niedrigere Rolle spielen muss; ein neuer Zug der Opposition zwischen der zoroastrischen Lehre und dem Brahmanismus, welcher aus dem vorzoroastrischen, altbaktrischen Glaubenskreise hervorgegangen sein und daher denselben wenigstens noch in den Veda's enthalten muss.

670) Die Inschriften der Mithradenkmäler: „*Deo Soli invicto*" sind bekannt. Gleich im 1. Carde des Jescht Mithra heisst es (nach Burnoufs wörtlicher lateinischer Uebersetzung, Comment. sur le Yaçna notes et éclairciss p. xxviij): *Veniat* (Mithra) *ad nos auxilii gratia, veniat ad nos splendoris gratia, veniat ad nos voluptatis gratia, ... veniat ad nos bonae valetudinis gratia, ... veniat ad nos progeniei gratia, veniat ad nos puritatis gratia terribilis, invictus, adorandus, invocandus, illaesus.*

671) Plutarch de Iside c. 46 sagt: *Καὶ προςαπεφαίνετο (Ζωρόαστρις) τὸν μὲν (Ὠρομάζην) ἐοικέναι φωτί, τὸν δὲ (Ἀρειμάνιον) σκότῳ, μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι, διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσι.* Und im 12. Carde desselben Jescht Mithra (Kleuker p. 226) heisst es: Lobpreis dem Schutzwächter Mithra, den der grosse Ormuzd zum Mittler auf dem Albordsch geschaffen für die Feruers der Erde.

672) Yazata, 𐬫𐬀𐬰𐬀𐬙𐬀, vom Stamme yaz, sanskr. यज्, yadsch, opfern, verehren, deos colere, sacra offerre, und der Endung ata, deren Bedeutung nicht ganz klar ist; yazata bedeutet also „der Anbetungswürdige" oder „Angebetete" (Burnouf Comment p. 218 u. 219). Unter diesem Namen ist gewöhnlich eine zweite Klasse von Geistern und Wesen nach den Amschaspands gemeint; aber auch diese werden yazata's genannt. Yazata hat also ursprünglich eine allgemeinere Bedeutung und bezeichnet jedes göttliche Wesen, das verehrt wird (Burnouf Comment. p. 218). Ebenso werden aber auch einzelne Wesen, die gewöhnlich nur zu den Izeds gerechnet werden, zuweilen Amschaspands genannt; so heisst z. B. das Feuer „yêtustĕma amĕschanăm çpĕñtanăm", der schnellste der Amschaspands (Burnouf Comment. p. 171).

673) 𐬯𐬭𐬀𐬊𐬱𐬀 𐬙𐬀𐬥𐬎𐬨𐬀𐬚𐬭𐬀, çraoscha tanumâthra; çraoscha kommt von der Radix çru, entendre, in der Kausativform, hören

machen, reden; çraoscha mit der Ableitungssylbe scha und dem durch die Ableitungssylbe in der Radix hervorgebrachten Guna *a* müsste also auditeur, obéissant (Burnouf Comment. p. 42) oder der „Hörenmachende, Verstehenmachende“ bedeuten. Tanumâthra ist zusammengesetzt aus tanu, corps und mâthra, parole, bedeutet also: celui qui a la parole pour corps, parole faite corps, incarné, der „Wort-körperige“ (Burnouf Comment. p. 42). Bei dem indischen Interpreten wird Serosch „maître de l'instruction“ genannt (Burnouf Comment. p. 189, Anmerk.). In den Zendbüchern spielt Serosch ein grosse Rolle. Was soll man sich aber eigentlich unter einem solchen Wesen denken?

674) S. oben Note 642. Bundehesch c. XVII in fine, Kleuker p. 90.

675) [illegible] [illegible], aschi vaghui, die gute Heiligkeit oder Reinigkeit (Burnouf Comment. p. 470). Die Worte selbst bieten weiter keine Schwierigkeit dar; aber sie sind so allgemeiner Bedeutung, dass man aus ihnen allein durchaus Nichts auf die Natur des durch sie bezeichneten Wesens schliessen kann. Von den Parsen wird Aschesching zu einem weiblichen Ized gemacht, während Burnouf nur eine moralische Eigenschaft des menschlichen Geistes darin findet. Wenn die in der betreffenden Stelle des Yaçna vorkommenden Attribute sich auf diesen Ized beziehen, so wäre er ein Genius der Erkenntniss, des Wissens oder etwas Aehnliches (Burnouf Comment. p. 481).

676) [illegible] [illegible] mâthra çpĕñta, das heilige Wort, bei den Parsen Mathrespand, Mansrespand, wird in der traditionellen Auslegung als ein Ized angesehen, welcher der Schutzwächter des Himmels ist und dem 29. Tage des Monates vorsteht. In dem Yaçna aber (c. I, sect. 33, Burnouf Comment. p. 382 sq.) scheint darunter Nichts mehr und Nichts weniger verstanden zu sein als das zoroastrische Gesetz: Ich rufe an und verehre das Wort, das heilige, reine, mächtige, gegen die Dewa's gegebene, das zoroastrische, das grosse Geschenk („longue étude“ übersetzt Burnouf), das gute Gesetz der Mazdaverehrer.

677) „Ich rufe und bete an“, heisst es im 1. Kap. des Yaçna im 41. Abschnitt, die „Verehrungswürdigen (Yazata's), sowohl die geistigen (intelligenten) als die irdischen (*mainyavibyastscha gaêithyaêibyastscha*), die Gutes-Spendenden“ u. s. w. Die Sylbe tscha am Ende beider Wörter ist eine enklitische Verbindungspartikel, gleich dem lateinischen que; ibyas ist die Endung des Dativs plur., entsprechend der lateinischen Endung ibus; es bleiben also die Stämme mainyao oder mainyava und gaêithya. Mainyava von mainyus, intelligent, bedeutet also offenbar: „der mit Intelligenz Begabte, Geistige“ und gaêithya von gaêtha, Erde: der Irdische. Die Bedeutung „der Himmlische“ ist in das Wort mainyava erst durch den Gegensatz zu gaêithya, „der Irdische“, hineingelegt worden. Mit eben so viel Recht kann man aber das Wort gaêithya, der Irdische, in dem Sinne von

„materiell" auffassen, wenn man einen scharfen Gegensatz zu mainyava, der Intelligente, Geistige, darin finden will.

678) Auf ein ähnliches Resultat kommt Burnouf (Comment. additions et corrections p. clxxxv).

679) Bundehesch, c. XII, Kleuker p. 73.

680) [illegible] [illegible], bĕrĕzath gairi, wörtlich: das hohe Gebirge (Burnouf Comment. p. 253); auch blos bĕrĕzat, das Hohe, die Höhe (Yaçna c. I, sect. XV, Burnouf Comment. p. 238).

681) Jescht LXXXIX, Carde 4, Kleuker p. 222.

682) Jescht LXXXIX, Carde 12, Kleuker p. 226.

683) Jescht XCII, Carde 2 sqq., Kleuker p. 245.

684) Vendidad, Fargard 21, Kleuker p. 383.

685) Bundehesch, c. VIII, Kleuker p. 71.

686) Bundehesch, c. XIII, Kleuker p. 76.

687) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 379. Den Abstand dieses höchsten Himmels von der Sonne will wohl auch Plutarch bezeichnen, wenn er de Iside et Osiride c. 47 sagt: *Εἶθ' ὁ μὲν Ὡρομάζης τρὶς ἑαυτὸν αὐξήσας ἀπέστησε τοῦ ἡλίου τοσοῦτον, ὅσον ὁ ἥλιος τῆς γῆς ἀφέστηκε.*

688) Plutarch de Iside et Osiride c. 47: *Οἱ δὲ ὑπὸ τοῦ Ἀρειμανίου γενόμενοι, διατρήσαντες τὸ ὠὸν γανωθὲν, ἀναμέμικται τὰ κακὰ τοῖς ἀγαθοῖς.* „Dieser Feind des Guten mischte sich in das All" sagt der Bundehesch c. III (Kleuker p. 35).

689) Bundehesch, c. III, Kleuker p. 62.

690) Bundehesch, c. III, und Jescht Taschter.

691) Bundehesch, c. V, Kleuker p. 66.

692) Bundehesch, c. II, Kleuker p. 61.

693) Bundehesch, c. III u. IV. Goschurun, der gewöhnliche parsische Name des Urstieres, ist nur die verderbte Form der Zendwörter [illegible] [illegible], gèus uruni, Dativ von [illegible] [illegible], gèus urvan, „des Stieres Seele", die zugleich mit „des Stieres Leib", gèus taschan, [illegible] [illegible], in den Zendbüchern angerufen wird; so z. B. gleich im 1. Kap. des Yaçna im 2. Abschnitt. Sonst kommt der Urstier auch vor unter dem einfachen Namen [illegible], gâus, Stier, sanskr. गौस् (Burnouf Comment. p. 168 sq.).

694) Vendidad, Fargard 21, Kleuker p. 383.

695) Yaçna, Ha XIV, Kleuker p. 114 unten.

696) Jescht XCIII, Carde 24, Kleuker p. 258.

697) [illegible] [illegible], açtô vîdôtus, celui qui sépare les os (vîdôtus aus vi und dôtus zusammengesetzt von der Radix dô, couper, diviser, s. Burnouf Comment. p. 465, Note 327). Astuiad ist also der böse Todesengel. Sollte er identisch sein mit [illegible], yima, (das sanskr. यम, yama, wie bei den Indern der Herrscher des Todtenreiches heisst), womit in den Zendbüchern der Tod bezeichnet wird?

(Vendidad lithographié p. 39, Zeile 6 von unten und Kleukers Zendavesta I, 114; Vendidad lithogr. p. 124, Zeile 6 von unten und Kleukers Zendavesta II, 304) Herodot wenigstens (l. VII, c. 114) erwähnt einen solchen Gott der Unterwelt, dem die Parsen lebendig begrabene Menschen als Versöhnungsopfer brachten.

698) Bundehesch, c. III u. IV.

699) Bundehesch, c, IV.

700) So übersetzen wenigstens die Parsen den Titel [illegible], gaotschithra, dessen wörtliche Bedeutung jedoch noch nicht klar ist; gao ist wohl das Zendwort gâus, Stier, tschithra dagegen würde dem sanskritischen tschitra entsprechen, das peint, varié bedeutet, während semence, germe in Zend khschûdra heisst (Burnouf Comment. p. 369). Es wäre also wohl möglich, dass die parsische Uebersetzung des Wortes auf einem quid pro quo beruhte.

701) S. Anquetils Abhandlung über das theologische System der Parsen (Kleuker p. 256) und die daselbst gesammelten Stellen der Zendbücher.

702) Porphyr. de antro Nymph. p. 265.

703) Bundehesch, c. XXXIV, Kleuker p. 119.

704) Bundehesch, c. XV, Kleuker p. 83.

705) Ueber die Lehre vgl. Anquetils Abhandlung über das theologische System der Parsen, Kleukers Anhang zum Zendavesta 2. Thl. p. 257 sqq., der alle dahin gehörigen Stellen der Zendbücher und der parsischen Schriftsteller zusammenstellt. Vgl. auch oben Note 620 und die daselbst angeführte Stelle aus dem Yaçna. Auf diese Vorstellung von einer doppelten Seele scheint auch Xenophon in seiner Cyropädie anzuspielen (Xenoph. Cyrop. l. VI, c. I, sect. 41).

706) Bundchesch, c. XV, Kleuker p. 84. Das in dieser Stelle vorkommende Wort darvand, zend drvañtô, ist ein particip. praes. von der Radix dru, frapper, opprimer, détruire (Burnouf Comment. p. 491, Es bedeutet also: geschlagen, gestraft, gepeinigt.

707) Jescht LXXXVII, Carde 12, Kleuker p. 213.

708) Jescht LXXXVII, Carde 6, Kleuker p. 211.

709) [illegible], daêvayaçnô, zusammengesetzt aus daêva, Dew, und dem Substant. yaçna, sacrifice, von der Radix yaç, sanskr. यज्, yadsch, sacra offerre, deos colere; also wörtlich: Dewsverehrer.

710) [illegible], dusch-dâo, zusammengesetzt aus dusch, das griechische δυς und dâo, Gesetz (Burnouf Comment. p. 74), im Gegensatze zum „guten Gesetze" [illegible], hudâo, wie die Verehrung Ormuzds und das dieselbe lehrende zoroastrische Gesetz heisst.

711) Hom, haômo, [illegible], kommt in den Zendbüchern als Name einer Pflanze, deren Saft zu Spendeopfern gebraucht wurde, und als Name eines als heilig verehrten Wesens, eines yazata, vor. Ebenso

findet sich das diesem Zendworte entsprechende sanskritische सोम, sôma, in den Veda's als Name einer zu Spendeopfern gebrauchten Pflanze und als Beiname des Mondes vor. Dass dies kein zufälliges Zusammentreffen der Veda's mit den Zendschriften ist, erhellt daraus, dass der ganze Kult der Veda's mit dem der Zendschriften identisch ist, es also auch natürlich ist, dass eine und dieselbe Pflanze mit einem und demselben Namen von Indern und Baktrern bei den ganz identischen Opfergebräuchen angewandt wurde. Wie derselbe Name aber auch bei den Indern dem Monde und bei den Baktrern einem alten Religionsstifter beigelegt werden konnte, können wir bis jetzt noch nicht erklären; offenbar musste der Name eine so allgemeine Bedeutung, etwa: „glänzend“ oder „rein“, haben, dass es möglich wurde, ihn als nomen appellativum verschiedenen Wesen zu geben. In den Zendbüchern kommt Haômo mit der im Texte angegebenen Bedeutung als Stifter des alten Feuerkultes unter Dschemschid in vielen Stellen vor, und das ganze 9. Kapitel des Yaçna ist dem Hom gewidmet. Haomo muss daher wohl als eine schon vor Zoroaster in der älteren Sagengeschichte Baktriens gefeierte Persönlichkeit angesehen werden.

712) So z. B. Plutarch de Iside c. 46: *Ζωρόαστρις ὁ μάγος, ὃν πενταχισχιλίοις ἔτεσι τῶν Τρωϊκῶν γεγονέναι πρεσβύτερον ἱστοροῦσιν κτλ.*

713) [illegible], Ahura-tkaêsô, Ahura-Bekenner; tkaêsô ist mit dem Worte tkaêscha verwandt, das nach den Parsen „Lehre, Vorschrift“ bedeutet (Burnouf Comment. p. 9). Ganz dasselbe bedeutet [illegible], Mazdayaçnô, denn mazda ist ja wie ahura ein Theil des Namens Ormuzd, ahura-mazdao, und yaçno bedeutet „der Opfernde“, der dem Ormuzd Opfer bringt, den Ormuzd verehrt (Burnouf Comment. p. 5).

714) [illegible], pôiryô-tkaêscha, zusammengesetzt aus pôirya, adject. derivat. aus der Radix par oder pur, sanskr. पूर्व, pûrva, first, former, prior, und tkaêscha, religion, loi (Burnouf Comment. p. 565), also die Menschen „des früheren, älteren Glaubens“, wie der indische Interpret erklärt: *ceux qui possèdent l'ancienne croyance.* Ihnen entgegengesetzt sind die nabâ-nazdista, [illegible] (zusammengesetzt aus naba, sanskr. नव, nava, n e u, und nazdista, Superlativ von naz-da d. i. naz, p r è s, und da oder dha, créer), „die neuen Nächstgeborenen“, die mitlebenden Zeitgenossen, die gleichzeitigen Anhänger Zoroasters. Nun ist es merkwürdig, dass nach Colebrooke dies Wort auch in der Sanskritform: Nâbhânêdischtha (im Rigveda) vorkommt, als der Name eines der Söhne von Manu, der seines väterlichen Erbes verlustig gegangen, enterbt worden sei. Dies ist offenbar eine Personifikation dieser „Neugläubigen“, der Anhänger Zoroasters, die von den Brahmanen als Ausgeschlossene, Enterbte, Verstossene betrachtet wurden (Burnouf Comm. p. 567). In dieser Notiz liegt zugleich ein Beweis, dass d i e V e d a's erst n a c h - z o r o a s t r i s c h s i n d, und dass die Brahmanen selbst sich als An-

hänger des „alten Glaubens", als dem älteren Glauben Treugeblichene betrachteten; ebenso erhellt hieraus aufs Neue, dass die Inder und Arianer vor Zoroaster, als zu Einem Volke gehörig, auch Einen gemeinschaftlichen Glaubenskreis hatten.

715) Bundehesch, c. XVII, Kleuker p. 89.

716) Anquetils Abhandlung über das theologische System der Parsen, Kleukers Anhang zum Zendav Thl. II, p. 236 u. 273.

717) Vendidad, Fargard XIX, p. 375.

718) 𐬬𐬍𐬛𐬀𐬉𐬎𐬎𐬋 vîdaêvô (zusammengesetzt aus der Partikel vî, wider, gegen, und daêva, Dew), gegen-dewisch, Dews-Gegner heissen die Anhänger Zoroasters gleich in dem 4. Abschnitt der dem Yaçna voranstehenden Anrufung (Burnouf Comment. p. 7).

719) 𐬛𐬁𐬙𐬀 𐬬𐬍𐬛𐬀𐬉𐬎𐬎𐬋, vîdaêvo dâta, gegen die Dews gegeben, heisst das zoroastrische Gesetz, so z. B. im 1. Kap. des Yaçna, im 3. Abschnitt: „Ich bringe Verehrung *dâtâi hadha* (huc, in diese Welt) *dâtâi vîdaêvâi zarathustrâi*, dem hier gegebenen, gegen die Dews gegebenen zoroastrischen (Gesetze nämlich)." Aus diesem Beiworte „vidaevo data" haben die Parsen den Titel Vendidad gemacht, den sie dem erhaltenen 21. Nosk der Zendbücher beilegen (Burnouf Comment. p. 10 sq. [Invocation] und p. 175 und 176).

720) Jescht LXXXIX, Carde 29, Kleuker p. 235.

721) Kleukers Uebersetzung des Zendav. 2. Thl. p. 148.

722) Vendidad, Fargard XIV, Kleuker p. 363.

723) Herodot I, 140.

724) Agathias l. II, p. 58 u. 59 ed Vulcan. 1694.

725) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 378.

726) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 375.

727) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 380.

728) Vendidad, Fargard III, Kleuker p. 313.

729) Die Parsen legen dem Worte tanafur, im Zend: 𐬙𐬀𐬥𐬏 𐬞𐬆𐬭𐬆𐬙𐬋, tanu-peretô, welches als Prädikat schwerer Sünden vorkommt, den Sinn: „den Uebergang über die Brücke verhindernd" bei; sie verstehen darunter die Brücke Tschinevad, welche die Verstorbenen betreten müssen, um vom Albordsch in den Himmel zu gelangen, über welche aber nur die Gerechten hinüberkommen, von der die Ungerechten dagegen in die offenstehende Hölle herunterfallen. Burnouf (Comment. p. 490—536) behauptet jedoch, dass tanu-pĕrĕto „den Leib zerstörend" bedeute (p. 525) von tanu, Leib, und pĕrĕtu, zerstörend, also eine „tödtliche Sünde, Todsünde" bezeichne, und sucht nachzuweisen, dass dem Worte pĕrĕtu die Bedeutung „zerstörend" ebensogut zukomme, wie die Bedeutung „Brücke", die es allerdings auch hat (Comment. p. 512), und aus der die parsische Interpretation von tanafur entstanden ist. Er leitet nämlich beide Bedeutungen aus der Grundbedeutung der Radix pĕrĕ her, die zugleich traverser, faire

passer und achever, détruire bedeute (Comment. p. 533. 534). Beide Bedeutungen der Radix pĕrĕ, besonders die letztere, détruire, belegt Burnouf mit Zendstellen (Comment. p. 526 sq.). Wenn aber auch die parsische Interpretation des Wortes tanu-pĕrĕto irrig ist, so ist damit doch die Vorstellung von der Brücke Tschinevad selbst noch nicht weggeschafft, denn sie kommt in den Zendbüchern zu oft vor, als dass man sie, vor der Hand wenigstens, als ein blosses Erzeugniss der traditionellen Auslegung ansehen könnte.

730) Yaçna c. XXVIII (Jescht Gahan), Kleukers Uebersetzung 1. Theil p. 115.

731) Herodot I, 138.

732) Kleukers Uebersetzung des Vendidad p. 315.

733) Nicolaus Damascenus in seiner *ἐθῶν συναγωγή* (in des Stobaeus sermon. tit. 44, p. 293 ed. Gesn.): *Οἱ δὲ παῖδες παρ' αὐτοῖς (Πέρσαις) ὥςπερ μαθήματα τὸ ἀληθεύειν διδάσκονται.*

734) Porphyr. vita Pythagor. p. 41 ed. Amstel. 1707.

735) Xenoph. Cyropaed. l. I, c. 6, sect. 32: *Ἐγένετο οὖν ἐκ τούτου ῥήτρα ἁπλῶς διδάσκειν τοὺς παῖδας, ἀληθεύειν, καὶ μὴ ἐξαπατᾷν, μηδὲ κλέπτειν, μηδὲ πλεονεκτεῖν· εἰ δὲ παρὰ ταῦτα ποιοῖεν, κολάζειν.*

736) Herodot I, 138.

737) Vendidad, Fargard XXII, Kleuker p. 384.

738) [illegible], ahû vahista, die beste Wohnung, la demeure excellente, ist der Titel des Paradieses in den Zendbüchern (Burnouf Comment. p. 129).

739) Bundehesch, c. XVII in fine, c. XII, Kleuker p. 74; Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 378 sq.; Afrin Dahmans, Kleukers Zendavesta 2. Theil p. 144; Anquetils Abhandlung über das theologische System der Parsen, Kleukers Anhang zum Zendavesta 2. Th. p. 278 sq.

740) Bundehesch, c. 1, p. 58.

741) Plutarch de Iside c. 47: *Θεόπομπος δὲ φησι κατὰ τοὺς Μάγους ἀνὰ μέρος τριςχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν, τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τριςχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον· τέλος δὲ ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅιδην.*

742) Plutarch de Iside c. 47: *Ἔπεισι δὲ χρόνος εἱμαρμένος, ἐν ᾧ τὸν Ἀρειμάνιον λοιμὸν ἐπάγοντα καὶ λιμὸν, ὑπὸ τούτων ἀνάγκη φθαρῆναι παντάπασι καὶ ἀφανισθῆναι.*

743) Bundehesch, c. XXXI, Kleuker p. 113.

744) Bundehesch, c. XXXI, Kleuker p. 111.

745) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 375.

746) Bundehesch, c. XXXI, Kleuker p. 111.

747) Diogenes Laertius prooem. sect. 9: *Θεόπομπος, ἐν τῇ ὀγδόῃ τῶν Φιλιππικῶν, καὶ ἀναβιώσεσθαι, κατὰ τοὺς Μάγους, φησὶ τοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους.*

748) Plinius histor. natur. l. VII, c. 56 in fine: *Similis* (i. e. aeque puerilis) *et de asservandis corporibus hominum, ac r e v i v i s c e n d i promissa a Democrito vanitas, qui non revixit ipse.*

749) Bundehesch, c. XXXI, Kleuker p. 111 sq.

750) Kleukers Uebersetzung des Zendavesta 1. Theil p. 142.

751) Bundehesch l. l., Kleuker p. 112, aus dem die ganze Auferstehungslehre geschöpft ist.

752) Bundehesch l. l., Kleuker p. 113.

753) Anquetils Abhandlung über das theologische System der Parsen, Kleukers Anhang zum Zendavesta 2. Theil p. 226, und die daselbst aus dem Yaçna angeführten Stellen.

754) Plutarch de Iside c. 47: *Τῆς δὲ γῆς ἐπιπέδου καὶ ὁμαλῆς γενομένης, ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτεῖαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι.*

755) Bundehesch, c. XXXI, in fine, Kleuker p. 116.

756) Plutarch de Iside c. 47: *Τέλος δὲ ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅιδην, καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι μήτε τροφῆς δεομένους, μ ή τ ε σ κ ι ὰ ν π ο ι ο ῦ ν τ α ς.*

757) Bundehesch l. l., Kleuker p. 114.

758) Bundehesch l. l., Kleuker p. 114 und 115.

759) Bundehesch l. l., Kleuker p. 114 med.

760) Plutarch de Iside c. 47: *Τὸν δὲ ταῦτα μηχανησάμενον θεὸν ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον, καλῶς μὲν οὐ (δὲ) πολὺν, τῷ θεῷ ὥςπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον.*

Nies'sche Buchdruckerei (Carl B. Lorck) in Leipzig.

3.-





